AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO
Jefe de Redacción: JUAN COMAS C.

VOL. II | MEXICO, D. F., ENERO 1947. | NUM. 1

SUMARIO

Editorial: Reorientación de la Política Indigenista Mexicana ... 3

Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indiana, por *Alfred Metraux* 7

Situación Económica y Social del Indio Otavaleño, por *Aníbal Buitrón* 45

Definición, Pase y Desaparición del Indio en México, por *J. de la Fuente* 63

El Descubrimiento del Indio, por *Angel Reyes* 71

Indios do Brasil, por *A. Botelho de Magalhaes* 77

Notas Bibliográficas 91

MADERAS DE ALBERTO BELTRAN

El Instituto Indigenista Interamericano no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

Los artículos que aparecen en AMERICA INDIGENA pueden ser reproducidos, siempre que se indique su procedencia, enviando al Instituto dos ejemplares de la publicación que los utilice.

The Inter-American Indian Institute is not responsible for statements presented in signed articles.

Articles appearing in AMERICA INDIGENA may be reproduced if the original sources in indicated; two copies of the publications in which they are reprinted should be sent to Institute.

COLABORADORES

ALFRED METRAUX, norteamericano. Doctor en Ciencias Antropológicas. Fundador y Director del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán; Jefe de la Misión Franco-Belga a la Isla de Pascua. Investigador del Smithsonian Institution. Actualmente adscrito a United Nations. Autor de valiosos estudios antropológicos.

ANIBAL BUITRON, ecuatoriano. Profesor Normalista. Grado de "Maestro" en Antropología de la Universidad de Chicago. Associate Fellow del Institute of Andean Research de New York. Actualmente trabaja en problemas de Pichincha y Otavalo.

J. DE LA FUENTE, mexicano. Etnólogo del Instituto Nacional de Antropología e Historia y Profesor de Problemas Rurales e Indígenas de la Escuela Superior de Medicina Rural. Ha hecho estudios en la Universidad de Yale y Chicago, interesándose en Antropología Social. Autor de varios estudios sobre los Zapoteca de Oaxaca y sobre relaciones étnicas.

ANGEL REYES, indigenista colombiano. Investigador de los indios de Guambia e interesado en los problemas regionales de Ibagué, Tolima. (Colombia).

A. BOTELHO DE MAGALHAES, brasileño. Coronel y destacado indigenista. Secretario del Conselho Nacional de Proteçao aos Índios, dependiente del Ministerio de Agricultura. Autor de diversos estudios relacionados con el indigenismo brasileño.

EDITORIAL

REORIENTACION DE LA POLITICA INDIGENISTA MEXICANA

Ha causado gran sorpresa en los elementos indigenistas del Continente, y en particular en los de los países indo-ibéricos, que el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas de México cesara en sus funciones el día 1º de Diciembre del año pasado, al tomar posesión el nuevo Gobierno presidido por el Sr. Lic. Miguel Alemán Valdés. Como en apariencia tal acontecimiento no se compadece con el alto papel que México desempeña en el movimiento indigenista continental, creemos necesario exponer con absoluta sinceridad algunos antecedentes de esta cuestión, sin que pueda imputársenos aquello de "a moro muerto gran lanzada", pues si antes no habíamos hecho referencia a ella, era por vedárnoslo la más elemental disciplina impuesta por la Convención Internacional que creó al Instituto y proscribe toda actitud política en su funcionamiento. Hoy el caso es distinto, pues no existiendo ya aquella entidad, ni el pasado Gobierno que la prohijaba, no se hace política, sino *crítica histórica* al aludir a la labor buena o mala que desarrolló.

Para quienes conocíamos no de hoy, sino de ha tiempo la incultura y el criterio irresponsable, carente de providad y de orientación científica que, salvo raras excepciones, caracterizó a la Dirección de ese Departamento durante los últimos seis años, era indiscutible el fracaso de sus actividades, no obstante el esfuerzo entusiasta de brillantes elementos que incluía su personal, esfuerzo que siempre era frenado por el peso de la burocracia ambiente en que infructuosamente se debatían.

¿Qué desencanto para Lázaro Cárdenas, el creador de ese Departamento y el más ferviente indigenista entre los Presidentes de las naciones de América que le eran contemporáneos o le antecedieron! ¡Qué indignación para quienes habían regido anteriormente esa Dependencia con más ética y mucha mayor capacidad! ¡Qué amargura para los grupos sociales de origen autóctono, que otra vez vieron postergada la satisfacción de sus más legítimas aspiraciones y de sus más urgentes necesidades!

Para poder informar a los países contratantes del Instituto Indigenista Interamericano, así como a los lectores de esta publicación, sobre las orientaciones indigenistas que, substituyendo a las del extinto Departamento, asumirá en el futuro el Gobierno Mexicano, tuvimos el honor de entrevistar al señor Presidente Alemán, quien se dignó indicarnos que la nueva *Dirección General de Asuntos Indígenas* recientemente creada e incorporada a la Secretaría de Educación Pública, no sólo comprenderá las actividades que originalmente tuvo encomendadas aquel Departamento, pero que no alcanzaron cabal realización, sino serán

EDITORIAL

REORIENTATION OF THE MEXICAN INDIAN POLICY

It was a great surprise for indigenous interested people of the continent, and especially for those of the Indo-Iberic countries, to learn that the Department of Indian Affairs of Mexico ceased to function December lst of last year when the new government headed by Miguel Alemán Valdés took over the reins. Since it seems that such an act is not in accord with the great role that Mexico is playing in the continental Indian movement, we think it necessary to set forth in all sincerity some prior thoughts on this matter, not that we wish to add another spear to a dead enemy's body, for if we haven't referred to it before it was by way of respect for the International Convention which created the Institute and proscribes all active political behavior. Now the case is different; since that office no longer exists nor the government which fostered it, *historical* and not political criticism results in referring to the good or bad work that it accomplished.

Those of us who recognized not today but some time ago, the lack of culture and irresponsible criterion, careless and without any scientific orientation as was generaly characteristic of the management of this Department during the last six years, will agree on the failure of its activities, in spite of the enthusiastic effort put forth by brilliant individuals included within its personnel, effort that was always held back by the weight of a beaurocratic medium in which they fruitlessly moved about.

What a disillusionment for Lázaro Cárdenas, creator of that Department and the most fervent Indianist of all the presidents of the nations of America at that time or before him! How annoying to those who had previously governed in that Department much more professionally and capably! How bitter for the social groups of autochthonous origen who once more saw their most legitimate hopes and most urgent necessities disregarded!

In order to inform the associate countries of the Interamerican Indian Institute as well as the readers of this publication about the Indian offices that are replacing those of the old Department which the new Mexican government will take over, we had the privilege of an interview with President Alemán, who was so kind as to inform us that the new *General Office of Indian Affairs*, recently created and incorporated with the Ministry of Public Education, will not only include activities which that Department originally planned and did not completely carry out, but those activities will be wider in scope, more practical and better selected. According to his high opinion, which we consider very accurate, one of the most important tasks which they should carry

más amplias, realistas y depuradas. En su alta opinión, que consideramos muy acertada, una de las labores de más trascendencia que deben llevarse a cabo en pro del indio, es la de educarlo, pero no sólo a base del alfabeto y del libro, sino de manera integral; es decir, enseñándolo también a mejorar sus hábitos higiénicos y su desarrollo biológico, ampliar su consumo y elevar su standard de vida, modernizar sus anacrónicos métodos de producción agrícola e industrial, etc. Asimismo se sirvió indicarnos el Primer Magistrado de México, que se va a crear, adscrito también a la Secretaría de Educación, pero con el carácter de entidad descentralizada y filial de este Instituto Indigenista Interamericano, el *Instituto Indigenista Nacional* que investigará científicamente las condiciones de vida de la población autóctona nacional y formulará medios para mejorarlas en todos sentidos, contando con la colaboración ejecutiva de Dependencias Federales y Estatales y principalmente de la arriba aludida Dirección.

En el próximo número del *Boletín Indigenista* informaremos ampliamente sobre la organización definitiva de esos dos nuevos organismos.

IN MEMORIAM

El Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano hace patente la profunda pena que le ha causado la desaparición del ilustre americanista Dr. Leo S. Rowe, **Director General de la Unión Panamericana, acaecida los primeros días del mes de diciembre. Tan luctuoso suceso es también muy sensible para la población autóctona de América, por la cual el extinto se enteró siempre de la manera más generosa, a través de los Gobiernos que constituyen la Unión de este Instituto y de sus filiales.**

out in favor of the Indian will be that of educating him, but not only by way of the alphabet and books, but also in an integral manner; that is, also teaching him to improve his hygienic habits and physical development, increase his consuming power and raise his standard of living, modernize his antiquated farming and industrial methods of production, etc. The President of Mexico likewise told us that the *National Indian Institute* will be created, also attached to the Ministry of Public Education, a decentralized institution allied with the Interamerican Indian Institute, which will function in collaboration with federal and state departments and particularly with the above mentioned *General Office of Indian Affairs* and whose purpose will be to make scientific investigations on living conditions of the national autochthonous peoples and to create conditions to improve their existence in every way.

In the next number of the *Boletín Indigenista* we shall give extensive information on the definite organization of those two new institutions.

IN MEMORIAM

The Executive Council of the Interamerican Indian Institute wishes to express its deep grievance over the death of the distinguished Americanist, Dr. Leo S. Rowe, General Director of the Panamerican Union, who passed away in the early part of last December. Such a mournful event is also very much felt by the autochthonous peoples of America, about whom he kept in close contact through the government which make up the united entithis Institute and its dependencies.

Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians

por Alfred Metraux
(Estados Unidos)

Sumario

La documentación acerca de los ritos y prácticas funerarias en América del Sur es muy amplia; parece pues llegado el momento de intentar su clasificación. Los moribundos son frecuentemente abandonados por sus familiares, incluso por aquéllos que demostraron mayor desvelo cuidándolos durante la enfermedad. Entre los Aymara y algunas otras tribus, acortan los últimos instantes de la agonía por extrangulamiento del enfermo. El temor al espíritu del muerto o a otras influencias maléficas es el motivo básico de tales prácticas.

En la región andina el acto de velar al muerto va acompañado de ritos especiales que han sobrevivido hasta nuestros días. Los efectos del difunto son distribuídos entre los ganadores de un juego de azar que se realiza con un astrágalo (wayru).—Los Canelo practican otros tipos de juego en los que se observa también su carácter ritual.

En toda América tropical el muerto es generalmente sepultado en la misma cabaña que ocupó en vida. Tal costumbre se encuentra en la región andina, especialmente en Perú. El cadáver de los emperadores Inca quedaba depositado en el palacio que habían hecho construir.

En la región del Amazonas cuando, por una u otra razón, el muerto no puede ser enterrado en la cabaña familiar, se construye como tumba una cabaña en miniatura.

El entierro secundario está muy difundido. Los huesos del muerto son generalmente puestos en una urna (Ature, Mojo, Palikur, Marajo, etc.), en un cesto (More, Yuruna, etc.) o en una hamaca ((Apiaka). Son conservados en la cabaña habitada por la familia del difunto (Guahibo, Guianes, etc.) o llevados a un cementerio común. En algunos casos los huesos son destruídos o distribuídos entre los familiares del muerto.

El entierro directo en urnas se practica entre algunos grupos tupi-guarani y en otras tribus del Amazonas (por ejemplo los Manao, Katawishi). Esta clase de entierros se practicaba también en la región andina (Ecuador, nor-oeste de Argentina). Citemos además la costumbre de enterrar en urnas a los niños de corta edad; ello es característico de los Diaguitas del norte de Argentina.

Sobre todo en Colombia, Ecuador y Perú se preparaban verdaderas cámaras funerarias para los difuntos. Al este de los Andes éstas son excepcionales.

Los cementerios propiamente dichos no se encuentran más que en reducido número de tribus (Araucanos, Charrua, Mbayá, Caraja, Guajiro, etc.).

El área de distribución de la cremación está limitada a la costa de Venezuela y Guayanas. Al sur del Amazonas no se ha encontrado más que entre los Aweikoma-Caingang de Santa Catharina.

Se conocen en América del Sur dos formas de momificación: una consistía en secar el cadáver con fuego lento (Colombia, Darien, Guayana, Haiti), y la otra que se obtenía por medio de resinas (Chibcha, Inca).

El endocanibalismo es la costumbre de devorar el cadáver de un familiar fallecido. Se observó sobre todo entre los indios Pano del alto Amazonas; y se ha señalado también

entre los antiguos Tapuya de la costa del Brasil, entre los Caquetio, Saliva, Tariana, Yumana, Guayupe, Sae, Mahué, Moré, etc.

Como prácticas funerarias más corrientes citaremos: ofrendas de alimentos, el fuego mantenido sobre la tumba, la decoración de la sepultura, etc.

En gran número de tribus los familiares del muerto se cortan los cabellos, se cubren de pinturas, ayunan, etc. Es muy frecuente también que cambien de nombre y nunca pronuncian el del difunto.

La viuda observa un período de reclusión. Los otros parientes pueden inflingirse diversas mutilaciones: entre los indios del Delta del Parana se cortan una falanje de un dedo. El elogio del muerto toma generalmente la forma de reproches que se le dirigen por haberse sustraído a las tareas que cumplía tan bien.

Las ceremonias que tienen lugar después de los funerales tienen por objeto apresurar la marcha del alma hacia el otro mundo o impedir su retorno. Cuando los familiares del fallecido se lavan o saltan a través del fuego, se evidencia el carácter purificativo de tales ritos.

Los bienes dejados por el difunto son en general destruídos; a veces los campos que cultivaba son abandonados y se matan sus animales domésticos.

En el Perú las mujeres y los servidores de un jefe le seguían a la tumba. Estos sacrificios han llegado hasta nosotros gracias a los indios del Ecuador y Colombia. También en el Darien los jefes eran enterrados con sus mujeres que se ofrecían voluntariamente a seguirle en la tumba. Igual ocurría entre los Taino de Haiti.

Otras prácticas funerarias tienen por finalidad causar por vía mágica la muerte del hechicero desconocido que ha perjudicado a la comunidad.

El período de duelo termina con una fiesta que reintegra a los familiares a la vida normal. Estas ceremonias tomaban en Guayana la forma de flagelaciones.

Abandonment of the dying.—When a shaman has pronounced the case hopeless, the sick person, who to that moment has been treated with utmost sympathy, either is abandoned or is removed to the bush to die alone. Examples of this seemingly callous behavior are common in the literature and have been carefully collected by Koch-Grünberg (1900, p. 45-47). It is a common practice among the Guiana tribes as well as among those of the Chaco and Patagonia. The desertion of a person ill beyond hope of recovery may reflect the fear felt by the relatives toward the disease demon or the spirit that has overpowered the patient, or it may be a manifestation of the terror inspired by the proximity of the ghost that, as soon as it leaves the body, wishes to take with it the soul of some nearby person. Even in tribes where the sick are not usually abandoned, they are deserted at the first sign that the illness is contagious. Among nomadic groups, abandonment of the very old and the hopelessly sick often is an unavoidable necessity *(Ona, Yaghan,* Chaco Indians, *Botocudo, Siriono).*

Mercy killings.—For reasons which never have been properly described, many Indians are said to hasten death by choking or strangu-

lation. Two such "mercy killings" among the *Bororo* are reported by Karl von den Steinen (1894, p. 460). The *Itonoma* and *Cayuvava* of eastern Bolivia choked a dying person by stopping up his nose and mouth. The *Taino* abandoned or strangled the sick as soon as their condition seemed irremediable. The *Quechua* and *Aymara*, among whom the custom persisted until recent years, had experts called "despenadores" who dispatched the dying by strangulation or by breaking their neck. Fear that the ghost might return to haunt the living or to kidnap their souls was given as a justification. Mercy killings also occurred among the *Chiriguano* and the *Mundurucu;* the latter had a special executioner whose duty it was to dispose of the senile and the fatally sick.

Ehrenreich (1891, p. 70) describes a special form of this custom among the *Ipurina* of the Purus River. In this tribe a shaman who felt he could not save a patient advised the family to send him to a mythical boa (the Rainbow); in other words, to throw him into a river. (On mercy killings see Koch-Grünberg, 1900, p. 49.)

Magico-religious practices observed during death agony.—The ancient *Diaguita* stuck arrows and spears around the resting place of the sick, perhaps to frighten away disease demons and spirits; when the person appeared to be dying they flocked to his bedside where they indulged in all kinds of revelry until he had expired.

Chomé reports (1819, p. 203) that when a *Chiriguano* was considered to be beyond hope, a few old women came and uttered fearful howls until he had breathed his last. Among the *Abipon* old women danced and beat drums in the sick man's hut while other disheveled women ran through the village wailing and making all possible noise. Similarly, the *Lengua* shook their rattles, beat their drums and lamented as soon as the moribund's breath grew faint. The *Roucouyenne*, supposedly to express their affection for the dying person, piled up before him all the fuel to be used for his cremation. The *Carajá* started the funeral rites long before the person actually had passed away. The *Bororo* chanted and one by one placed their hands on the forehead of the dying person. While he was still alive both the *Bororo* and the *Mbaya* painted and decorated him for his funeral.

An *Apapokúva-Guaraní* who felt his end was near began to chant his magic songs while the women lamented and the shamans shook their rattles to take leave of his departing soul.

Preparation of the corpse.—The haste with which most Indians proceed with the funeral preparations is prompted not only by fear of the dead body, but also by the desirability of bending the corpse before rigor mortis sets in, for in the majority of South American

tribes the dead are buried in a squatting or foetal position (i. e. with the arms flexed against the chest and the legs raised against the abdomen; ties hold the corps in the correct position).[1]

As a rule the corpse is painted as if to take part in a feast and is dressed in the person's best clothes and all the ornaments worn during life (*Tupinamba, Carib, Carajá, Roucouyenne*, etc.). Sometimes clothes and ornaments which have fallen into disuse among the living still are used to deck out the dead. Not long ago the *Guarayú*, following an obsolete fashion, glued feathers on the corpse. The *Kaggaba* dressed their dead in a tunic now worn only by women but formerly also by men.

Most tropical Indians wrapped the corpse in his hammock. The *Yagua* swaddled the body in all the hammocks in the hut, making an enormous bundle. The *Piaroa* placed the corpse in a shoulder basket covered with bark strips and bound with vine ropes into a large bundle. The *Carajá* and *Bororo* wrapped their dead in mats, the *Ona, Alakaluf* and *Tehuelche* in skin robes.

The Vigil of the Dead.—In many tribes there is an interval between death and burial during which a vigil is observed and several rites are performed.

The *Cuna* kept a funeral vigil for a day and a night while a professional chanter sang to facilitate the deceased's journey to the other world. The *Lenka* feasted for nine days before they buried the dead. When an Orinoco *Carib* chief died he was left in his hammock for a month while two of his wives alternately stood by him to chase the flies (Gumilla, 1791, vol. 1, p. 201). Before the burial the *Achagua* spent three or four days drinking, lamenting and praising the dead person (Rivero, 1883, p. 112). The *Awishiri* kept the corpse in a hammock for several days in order to collect the oozing fluids which formerly they drank but in more recent times were content to pour over the grave (Tessman, 1930, p. 484).

The Indians of ancient Peru mourned the dead, according to their status, for 4 to 10 days. During this time they lamented, cried and chanted praises, and organized processions with music to sites for which the person had once shown particular preference (Cieza de Leon, 1932, p. 204). After keeping the corpse in state for 5 days the *Yunga* Indians of ancient Peru sent a woman to offer chicha and food to the soul which appeared as a fly. The woman returned to the funerary house with a pebble representing the soul to which they again

1 The foetal position is reported for the *Tehuelche, Calchaqui, Tupinamba, Guaraní, Caingua, Çaingang, Mashacali, Paumari, Yamamadi, Cobeuo, Manao, Cayapo, Carib, Piaroa, Mundurucú* and *Taino*, etc.

offered food and chicha. In the evening the mourners danced five times, invoking the soul and finally threw away the pebble, saying, "Go away, lest we all die." They also disguised themselves and tried to find out what disease had killed their relative and whether he had offended the god. To end the ceremony they made a sacrifice (Avila, 1942, p. 410).

The vigil is an outstanding feature of the funeral rites of the *Quechua* Indians of Ecuador, Peru, Bolivia, and the Argentine, and also of the forest Indians who have been subjected to Andean influences *(Canello* and *Quijo)*. The vigil not only honored the dead but also ensured the prosperity of the living relatives. Great care was exercised to keep everyone awake; those who fell asleep were the victims of cruel pranks.

During the vigil a bountiful repast was served in which practically all the property of the dead person was consumed.

The male guests, except for the closest relatives, spent the night playing a dice game called in Ecuador *huayru* and in Peru and Bolivia *taba*. In Ecuador the die is made of a llama bone, in Peru of a llama or cow astralagus. The players sat on either side of the corpse and threw the die over it; whoever succeeded in making the die stand erect (Ecuador) or fall with the concave surface up won and supposedly enjoyed the ghost's favor. The winner was "given" some of the deceased's animals, but these were slain and eaten immediately by all the participants in the vigil. On the Napo River the losers were punished by blows. When too many players drew a zero score, their bad luck was interpreted as a sign of the ghost's displeasure.

Formerly the *Canelo* played a somewhat different game. A board with small grooves and a crude human figure engraved on it was placed on the corpse's stomach. The players tried to throw maize grains into the grooves. When the board was turned over the player whose grains did not fall out won a share of his opponent's food. Among the *Canelo* the winner could take his winnings home.

The Napo Indians played several games at the vigil which may have had a ritual significance. Karsten (1935, pp. 474-478) has described them as follows: *1)* a game of blind man's buff; *2)* a game in which a group of persons holding a piece of cloth blow a ball of burning cotton at each other; *3)* a search for a pin concealed on the corpse and *4)* a game in which the people form a line and the front man, called the "dead man", tries to catch the last one who meanwhile escapes and tries to reach the front of the line. Early in the morning "all the men who were engaged in the game start to run about the room on all fours, barking like dogs and attempting to imitate their

movements. They kill all the hens which belonged to the deceased, wringing their neck at the spot on which they catch them. A meal is subsequently prepared of the hens killed, in which all, both guests and hosts, men and women, take part" (Karsten, 1935, p. 476).

During the vigil the *Aymara* sent out groups of men armed with slings, who threw stones all night to ward off the ghost.

It was a widespread Andean custom to strew ashes before the door of the funerary house; these were examined the following day in hope of finding marks or footprints indicating who would follow the deceased.

The funeral ceremonies of the *Ijca* were performed by a priest who was recompensed with a few of the dead person's possessions. The relatives (?) kept a three day vigil by the body and fanned it with magic bundles (Bolinder, 1925, p. 153).

Among the *Araucanians* an interval of several months came between death and burial. During this period the corpse rested in a coffin on a platform and was offered food. To avoid the stench of decomposition the body sometimes was dried over smoke. Meanwhile messengers went to all the relatives in various communities and a big feast was prepared. On the day of the funeral men on beautifully arrayed horses raced around the corpse shouting war cries and, by groups of two, ran toward and away from the East. A farewell speech was addressed to the dead person and a last "trilla" or parade on horseback was held in his honor. Just before the coffin was lowered into the grave it was opened so that food could be placed in it.

Preparation of the grave.—Little information is available on practices connected with the digging of the grave. Among the *Tupinamba*, the grave was dug by the nearest male relative, who also carried the corpse. Among the *Apinayé*, those who stood in kramgedy relationship were under the reciprocal obligation of arranging the body on the bier and digging the grave. Among the *Shercnte*, the task of decorating and burying the dead devolved on members of the clan that was narkwa to that of the deceased. The grave diggers were given game and bundles of arrows in recompense. *Abipon* women carried the corpse and dug the grave.

In many tribes *(Cainguá, Lengua, Carajá, Arahuaco, Kaggaba)* the corpse was borne to the grave hanging from a pole. Among the *Caingang* some male relative loaded it on his shoulder with a tumpline. It was the duty of a *Yaruro* brother or uncle to bear the body of his relative to its resting place.

Among the *Catio (Choco)* the corpse could not be carried out of

the house by the usual house ladder, lest the spirit find its way back again.

Disposal of the Dead Primary Burial

In dwelling place. Primary burial in the dwelling place prevails with few exceptions (Xingú tribes, *Caingang, Camacan, Piaroa* and *Ature)* from the West Indies to the Chaco. In most tribes[1] the house was abandoned or set on fire, but occasionally it was vacated only after the head of the family had been buried in it *(Jivaro, Witoto (?), Iquito, Coroado)*, when several persons had died in it within a short time *(Yekuana, Warrau)*, or when the floor had become overcrowded with graves *(Yagua)*. The living dwellers usually built a new home at some distance; the Chaco tribes, the *Coroado, Botocudo* and *Yaghan* burned the whole camp and moved to some other site. The *Apiacá* endured the stench of the bones as a courtesy to the dead.

In ancient Peru the palace of a deceased Inca was set apart for his mummy. Servants were appointed and lands allotted so that offerings might be constantly provided. The next ruler had to build himself a new palace.

Wealthy Indians of the Cauca Valley, the *Paes* and the *Puruha* of Ecuador buried their dead in vaults in their own houses (Cieza de Leon, 1932, pp. 50, 61, 67).

Miniature funeral hut.—When a member of a tribe that practiced house burial died on a journey his companions built a miniature hut or shelter over his grave *(Carib, Taulipang, Macushi, Akawai, Baniba, Puri)*. Like many other *Tupi-Guaraní* Indians, the *Caingua, Guajajara* and *Pauserna* probably interred the dead in the dwelling in former times, but in more recent days they buried them at some distance from the village and only erected miniature huts on the graves. Among the *Jivaro* only chiefs received house burial; ordinary people were placed in a special hut built near the dwelling, where they were kept for two years (Stirling, 1938, p. 114).

Shelters or huts on graves are reported for the following tribes: Island *Carib, Piaroa, Mura, Paumari, Yamamadi, Yuracare, Payagua, Maconi* and *Botocudo*. The *Carajá* planted two painted posts on the grave which were believed to ward off evil spirits, but which also

[1] The following tribes abandoned or detroyed the house in which the dead were buried: *Island Carib, Barama Carib, Kalinya-Carib, Galibi, Cumanagoto, Trio, Macushi, Purukoto, Roucouyenne, Wapishiana, Akawai, Taulipang, Warrau, Arawak, Guajiro, Jivaro, Tucano, Betoya, Guahibo, Ssimacu, Omurana, Huanyam, Ammapä, Arikeme, Puri-Coroado, Carajá, Cutasho, Botocudo, Yuracare, Campa, Uanana, Mataco, Lengua, Calchaqui, Guaratagaga, Ssabela, Sipibo,* etc.

supported a mat roofing. The *Alakaluf* constructed a miniature hut, in which they put live coals, near the place where the corpse was left.

Secondary Burial

Secondary burial, that is to say the transfer of the bones of a dead person after an interval of time to a second place of interment or to the hut, was very widespread in South America east of the Andes. There was, however, a wide variety of forms of secondary burial.

Transference of the bones to the hut of the living.—In a great many tribes the bones of the dead were taken to the home of the relatives after the flesh had rotted away, or, ni cases where house burial was practiced, were exhumed, and were hung in baskets or placed in urns. The *Guahibo* interred their dead in shallow graves dug in the huts. The graves were covered with branches, leaves and soil and the huts then abandoned. After a year the family, led by a shaman, unearthed the bones and placed them in an urn which was carried to the family's new dwelling. There the urn was deposited in a tomb walled with tree trunks and plastered with mud (Chaffanjon, 1889, pp. 185-188).

Many tribes of the Guiana and the Amazon basin *(Yurúna, Shipaya, Apiacá, Ipurina, Yamamadi, Othomac, Saliva, Betoya, Carib, Karamakoto)* buried the corpse in a shallow grave until the bones were bare and then hung them in a hammock from the roof of the communal roof in a hammock or basket. The *Apiacá* exhumed the bones a year after death. The basket with the bones was wrapped in a hammock which hung from the rafters opposite the compartment occupied by the deceased during his lifetime. When the hammock had rotted away, the bones were reinterred in the former grave and henceforth were forgotten.

When a relative had been buried for two years, the *Canelo* removed his skull and bones to their houses and stored them in a box (Tessman, 1930, p. 252). Likewise the ancient *Taino* of the West Indies preserved the skulls of their relatives in a jar or basket which was kept in their huts. The bones of caciques often were enshrined in a wooden statue. The preservation of the skull of relatives also is reported for the Indians of the region of Paria.

The *Chake* left the corpse in a special hut for a month, covered with grass and surrounded by food and personal belongings. Then the remains were wrapped in a bundle and a feast was celebrated during which two of the dead person's closest relatives danced with the bundle on their back. Afterwards the bundle was suspended from

the roof of the family hut until, two or three years later, it was taken to a cave in the mountains (Bolinder, 1925, p. 239).

The *Arikême* hung the bones of famous chiefs in a hammock in a special hut. The skeleton was enclosed in a bark cloth bag, the skull in a three-legged basket trimmed with feathers.

Gumilla (1781, 1, p. 198) reports that the *Warrau* fed the corpses to piranha fish and then placed the bones in a bead decorated basket which they hung from the roof of their houses.

The *Cocama* interred the corpse in a huge jar inside the house until the flesh had rotted away, when they cleaned the bones and placed them in a decorated vase also kept in the house. This burial, however, was only temporary.

Secondary burial of bones in special cemeteries.—The *Piaroa* first buried their dead in the savannah, but a year later took the bones to a common cemetery in a hollow under a large rock, generally at some distance from the village. An *Ature* cemetery containing 600 skeletons in baskets or urns was discovered and described by Humboldt. The bones had been painted or varnished with adoriferous resins and enveloped in leaves of the Heliconia or plantain tree. Crevaux also found one of these cemeteries in the same region. The ancient *Palikur* placed the bones in urns sealed with flat stones in clan cemeteries. The *Carajá* scraped the bones when they disinterred them and placed them in urns which were left under trees in special cemeteries (Krause, 1911, p. 330).

Disinterment and reburial of bones.—The *Bororo* buried their dead when decay set in. After 14 days they unearthed the remains in an imposing ceremony in which one man impersonated the deceased while two others, representing ghosts, destroyed all his property. After being carried in a procession the bones were painted with urucu and the skull was covered with feathers glued with wax. So trimmed the bones were placed in a basket and carried to the chief mourner who, a few days later, went to the forest to bury them, followed by other mourners who whirled their bull roarers.

Among the *Apinayé* the bones were disinterred by those who stood in kramgedy relationship to the deceased person. The bones were carried to the dead man's maternal home in front of which they were washed. The dried bones were painted with urucu, placed in a burity bag and reburied (Nimuendajú, 1939, p. 153). Secondary burial was also practiced by the *Sherente*, but details are lacking (Nimuendajú, 1942, p. 100).

Some *Nambikuara* groups left the corpse to decompose in an elongated ditch and later washed the bones in the river, put them into

a basket and buried them somewhere in the village which henceforth was abandoned.

Disinterment and destruction or distribution of bones.—Among the *Piapoco* the bones were exhumed and kept for some time in an urn in the house; later, after a nocturnal ceremony, they were thrown away (Bolinder, 1936, p. 147).

A year after the burial the ancient *Carib* of Venezuela burned all the bones except the skull which was kept as a sacred object (Peter Martir, 1912, 2, 396). In the province of Piritu the burning of the bones was done jointly for many dead and the ashes were thrown into the air so that they would coalesce into rain clouds. The ancient *Omagua* placed the washed and painted bones of the dead in a jar which they set adrift.

The *Arawak* and *Carib* of the Guianas distributed the bones among the deceased's relatives (Bancroft, 1769, p. 316).

Secondary urn burial.—The Indians of Panama (Chucunaque River), probably *Cueva*, first placed the corpse on a staging erected in some suitable place. After three or four months the relatives fetched the bones, washed them in warm water, smoked them, wrapped them in a new mantle and, together with the person's most prized jewels, buried the bundle secretly in an unused urn. The custom is mentioned by Oviedo for the district around Cartagena (Linné, 1929, p. 214).

Nordenskiöld (1924, pp. 192-195) gives the following list of tribes who practiced secondary urn burial: *Ature*, the ancient inhabitants of the Valencia Lake region, the *Guajiro*, the *Oyampi* and *Palikur*, the *Passé*, the *Carajá*, the *Roucouyenne*, the Indians of Counany and Marajó and those of the island of Aruba. Several tribes listed by Nordenskiöld have been omitted here because the sources are not entirely reliable. Certain other tribes may be added to his list. The *Camacan* brought home the bones of their dead, painted them and buried them in a funeral urn. The *Candoshi (Maina)*, after exposing the corpse for a year in a coffin set on a platform, buried the skull and bones in an urn under the bed of the deceased's nearest relative (Tessman, 1930, p. 293). The *Pawishana* and *Atorai* deposited the rucu painted bones in an urn which they covered with a skull (Martius, 1864, p. 636). The *Guajiro* exhumed their dead after a year or two and gave the bones a second burial in a large urn, the narrow neck of which was left above ground to permit free entry and egress to the ghost and also so that the remains of other members of the family could be added from time to time.

The *Roamaina (Omurana)* collected the ashes of their dead in urns decorated with anthropomorphic representations.

Direct Burial in Urns

Direct burial in urns had the advantage of completely protecting the corpse from contact with the soil. The practice of this form of burial by several *Tupi-Guaraní* tribes in eastern Brazil has led to the erroneous idea that direct urn burial was characteristic of all the peoples of this stock, whereas in fact only the following representatives practiced it: the *Tupinamba*, the *Guaraní* of Paraguay and their offshoots the *Chiriguano* and *Guarayu*. Temporary urn burial is reported for the *Omagua;* their urns were large chicha jars covered by big bowls and placed in shallow pits, with the upper part sometimes emerging from the ground.

Among the *Tucuna* the deceased and all his ornaments were forced into a large chicha jar which was interred in a cemetery.

Direct urn burial is also mentioned for the *Chamicuro, Katawhishi, Yumana, Manao* and *Caripuna.*

There is archaeological evidence of direct urn burial among the ancient inhabitants of the plains of Tucuman and Salta (La Candelaria, Rosario de la Frontera, Pampa Grande, San Pedro de Jujuy), in eastern Bolivia in the Province of Sara north of Santa Cruz, and in Ecuador in the regions of El Angel, Esmeraldas, Manabi and Guayas (Verneau-Rivet, 1908, p. 126). In ancient Peru funerary urns which served as coffins were found at Ancon, Ica (late period) and Cañete (Uhle, 1913).

Certain tribes buried only the corpses of small children in urns. The ancient *Diaguita* of the Argentine grouped beautifully painted anthropomorphic or zoomorphic urns containing infants and even foetuses in special cemeteries. The *Chana* of the Parana delta buried children in large urns filled with ochre and earth and covered with wide plates. The *Jivaro* also used funeral urns only for children.

Burial in Coffins

Many tribes of the Guianas and the tributaries of the Upper Amazon placed their dead in excavated tree trunks or in a discarded canoe which they closed with a large piece of bark (e.g. *Warrau, Taulipang, Barama Carib, Arawak, Urarina, Sipibo Omagua, Jivaro, Canelo, Cobeuo,* and *Uanana).* The *Cobeuo* and *Uanana* used the two halves of a canoe as coffins; the latter left a hole for the soul.

The *Canelo, Jivaro* and *Kandoshi* placed the coffin on a platform erected in the hut of the deceased person or in a special house. Among the *Warrau* the coffin was supported on crossed posts near the dwelling.

The *Araucanians* also buried their dead in coffins. Those for prominent men were ordinarily logs hewn hollow in dugout canoe shape and covered by a similar inverted dugout or by heavy planking. Formerly the dugout coffins of chiefs and perhaps of others were wedged in trees above the ground or rested on heavy forked posts.

Funeral Cairns

Burial under cairns seems to have been limited to the southern tip of the continent. *Tehuelche* dead were buried in a sitting posture, their faces turned to the East. The size of the stone cairn erected over the grave varied with the wealth and influenced of the deceased person (Musters 1871, p. 178).

Burial in Funeral Chambers

The term funeral chamber as used here designates a type of grave in which the body is protected by walls, wooden platforms or some other means from being crushed or touched by the soil in a small underground room. This type of sepulture is uncommon west of the Andean region.

The *Tupinamba,* who usually practiced direct urn burial, sometimes suspended the corpse in a hammock in a pit carefully lined with posts and covered with branches. The *Carajá* wrapped their dead in mats and hung them from posts in a grave which they closed with mats. Similarly, the *Guahibo, Aruaca* and *Achagua* (Gumilla, 1791, 1, p. 200) built a platform of branches over the corpse in the grave so that no soil could touch it. The graves in which *Taino* chiefs were placed sitting on benches were roofed with arched branches to protect the corpse from the earth. *Choco* graves were horizontal chambers reached by a vertical shaft.

The *Mataco* often placed their dead in a niche dug along one side of the funeral pit. The *Ijca* buried their dead priests in a niche at the bottom of a pit which was then filled with stones and soil; rocks were piled on top. *Quimbaya* graves had lateral niches. The *Chibcha* and *Timote* put their dead in subterranean vaults. This type of grave also was common in Ecuador. There a bamboo tube went from the mouth of the corpse to the surface so that chicha could be poured into it.

Burial in Cemeteries

Even in recent years each *Palikur* clan had a cemetery in which they buried their dead. When a man died away from home his bones

were removed to his clan burial ground (Nimuendajú, 1926, pp. 85-6). The ancient *Ature* of the Orinoco River, who also were an *Arawakan* tribe, deposited the urns or baskets containing the bones of their dead in large caves. The *Guajiro* transported the bones of their dead to special cemeteries. The *Carajá* had two kinds of cemeteries; small ones where corpses were buried until the flesh had rotted away and large ones where the funeral urns containing the bones were deposited but not buried (Krause, 1911, p. 330).

The *Guaicurú* speaking tribes of the Chaco had cemeteries where they grouped the remains of their dead according to family relationships. The *Mbayá* buried their dead in mortuary huts where each family owned a piece of ground marked off by posts. The *Tehuelche* also had permanent cemeteries where they buried the bones of persons who had died on a journey.

Each *Araucanian* family or lineage had its own burial ground near the dwelling in a grove or on a hill to which the body was carried in procession on a stretcher or in a coffin. A wooden image of the deceased was stuck in the ground near his grave.

Pedro López saw a *Charrua* cemetery which consisted of a cirole of upright stakes encompassing some 30 burials; within he found much abandoned property (nets, skin cloaks, spears, etc.). Lozano (1873, vol. 1, p. 408) writes of the *Charrua* that "they carry the bones of their deceased relatives wherever they wander, love making very light for them this stinking cargo." Each group had its own cemetery and if death took place some distance away the body was carried until they arrived at their own place of burial.

Cremation of the Dead

Cremation is not a widespread custom in South America, occurring mainly north of the Amazon, in the Guianas and in Colombia. South of the great river only one tribe, the *Aweikóma-Caingang* of Santa Catarina, seem to have burned their dead.

In Colombia the *Quimbaya* cremated the most prominent members of their tribe and kept the ashes in clay or gold urns (Cieza de León, 1932, p. 99). Both cremation and mummification over a slow fire were practiced by the ancient *Páez* Indians of Colombia.

Cremation was a distinctive funeral custom of several *Carib* tribes. The *Roucouyenne* burned their dead seated on a funeral pyre with all their ornaments. The ashes were collected in a vase and deposited in the widow's hut. After a year they were buried (Crévaux, 1883, p. 120). The *Aparai*, a Carib tribe living near the *Roucouyenne*, cremated only chiefs and medicine men. The *Waiwai* also cremated their

dead and left the vase containing the charred boned on the site of the pyre or sometimes threw the bone fragments into a hole in the center of the heap of ashes; usually they covered the charred remains with an inverted pot (Farabee, 1924, p. 172).

On certain occasions the ancient *Cumanagota* of Venezuela gathered the bones of all the dead of the community and carried them in mournful procession to a burning pyre. Afterwards they scattered the ashes in the belief that they formed rain clouds (Ruiz Blanco, 1892, p. 60). The *Berbice* and *Demerara Carib* ceremonially burned the small bones which had been kept for several weeks after the burial of the corpse. Whenever they shifted their villages they disinterred and carried with them the ashes of prominent men (Roth, 1924, p. 658). The *Arawakan Atorai* also disposed of their dead by cremation. The Venezuelan *Guahibo* cremated their dead and ground the bones in a mortar. They kept the round baskets containing the ashes hidden in their huts and carried them along on their journeys. The Indians of Darien burned the mummies of their chiefs a year after their death.

Among the ancient *Roamaina (Omurana)* and *Coto* only men were cremated by setting their house afire; if it was partially destroyed, they burned it again. The ashes were buried in an urn. Women were buried directly (Tessman, 1930, p. 454). The *Amahuaca* cremated adults of both sexes and scattered the ashes in the bush.

The *Aweikóma-Caingang* of Santa Catarina burned their dead on a pyre and buried the bones, which were collected in a basket, in a grave over which a small hut was built (Henry, 1940, pp. 185-188).

Linné (1929 p. 227) has mapped the distribution of cremation; his view that this treatment of the dead spread from Central to South America is not entirely warranted, for it does not explaing its occurrence as far south as Santa Catarina and its frequency among *Carib* tribes that have been far less affected by Central American than by *Arawakan* influences. As a matter of fact, with the exception of the *Atorai*, cremation seems to have been foreign to the *Arawak*. Moreover, cremation almost always is associated with some other form of burial and is restricted to certain categories of persons, generally chiefs. Only among the *Waiwai* and the *Aweikóma-Caingang* does it constitute the sole method of disposal of the dead.

Mummification of the Dead

Since mummification may result naturally from climatic conditions (e. g. along the Peruvian coast or on the Bolivian highlands where the corpses are parched by the dry sands or desiccated by the cold dry air), it is necessary to differentiate between natural mummi-

fication and that obtained by artificial means. Two methods of artificial mummification have been practiced in South America, *1)* desiccation over a slow fire and *2)* embalming with resins. The treatment, wherever recorded, has been given only to chiefs or prominent men, never to ordinary men or women. The geographic distribution of mummification has been carefully mapped out by Linné (1929, pp. 239-246), whose data will be summarized and completed here.

Mummification over a slow fire.—This method was common among the Indians of Colombia. In the region of Tunja, in the province of Tauya, near Ancerma and in the district of Cenu the corpse was suspended in a hammock over a slow fire until it was perfectly dry. The blood and grease were collected in holes in the ground. The Indians of Tunja and Cenu removed the entrails beforehand; later they were wrapped in precious cotton cloth. The Indians of Tunja stuffed the dried body with gold objects and emeralds.

In the Province of Darien, among the Indians of Comogre and Chimian, in the area where the *Cueva* language was spoken and among the *Caquetio*, the corpse of the cacique was placed on a piece of wood or a flat stone or was suspended in a hammock by cords over numerous pans of charcoal. Vases were put underneath to collect the melting grease. The desiccated bodies were exhibited in the council houses. (For mummification among the Indians of Peria and along the coast of Venezuela, see Martir, 1912, vol. 1, pp. 157 and 396).

The *Pauishana*, *Amaripa* and *Uajuru* Indians of the Guianas and the *Mauhé* of the Madeira River region dried the bodies of their chiefs by surrounding them with fires in some cases fed with resin and tobacco leaves. Crevaux (1883, p. 238) reports having seen the desiccated body of a *Roucouyenne* shaman, but does not mention mummification as Linné implies.

The *Taino* of Haiti opened the bodies of their chiefs and dried them over fires exactly as did the tribes of the Venezuelan coast. According to Tello (1922, p. 684), it is not unlikely that the mummies of Paracas had been dried over a fire.

Mummification over a slow fire seems to have been characteristic of northern Colombia and adjacent areas. On this assumption Linné (1929, p. 236) is inclined to consider this zone the center from which mummification spread north to Central America.

Mummification by the use of resins and other substances.—The *Chibcha*, after removing the internal organs, smeared the body with resins. The dead Inca emperors were embalmed in aromatic preparations which have not been described, but which preserved them for a long time. Skottsberg (1924, pp. 37, 39) discovered corpses at Arica

that were entirely covered with a thick layer of a dark brown cement consisting of sand, some kind of glue and one or more resins. Corpses similarly preserved also have been unearthed at Chacota and Pisagua.

Mummification by means of aromatic resins also was found among the Indians of Costa Rica.

Temporary mummification.—In order to prevent rapid decay during the preparations for final burial, the *Araucanians,* after extracting the viscera from the body, smoked it on a frame over a fire of sacred Drimys winter wood which gives off dense fumes.

Endocannibalism

Endocannibalism, that is to say, the custom of ritually devouring the bodies of dead relatives, was practiced by many tribes of the Guianas and the Amazon basin. A map showing the distribution of the custom was established by Linné (1929), but he fails to indicate the modalities of the practice and includes tribes that never employed this method of disposal of the dead. All kinds of wild stories about mothers who ate their children and people who killed and devoured the aged parents are quoted by Linné from very dubious sources. There is, for instance, no evidence whatsoever that the *Shavante, Botocudo, Tupinamba* or *Chiriguano* practiced any from of endocannibalism.

Endocannibalism takes two general forms, *1)* the corpse is eaten immediately after death or *2)* after a certain time the bones are disinterred and burned and the ashes are mixed with food or drink.

The intent of the people who carry out the practice is seldom indicated. It has been variously described as an honor rendered to the dead (Barrère, 1743, p. 231; Maroni, 1880-1894, 30: 143), or as a way of absorbing the virtues of the dead (Wallace, 1853, p. 489; Rivero, 1883, p. 210; Coudreau, 1887, 2, p. 173). In some tribes (e. g. the Indians of the Venezuelan coast, the *Arawak* and the Island *Carib)* only the corpses of chiefs were eaten.

The earliest reference to endocannibalism occurs in Oviedo y Valdes (1854, 2, pp. 299-300) who describes the funerary rites of some unspecified Indians on the coast of Venezuela, perhaps the *Caquetio* or some nearby tribe. The corpse of a chief (diao) was suspended in his hut and roasted over a slow fire until it was entirely dry. The mummified body then was placed in a new hammock and left in the abandoned hut. After several years, when the mummy began to disintegrate, the relatives and friends gathered for a big feast during which they drank the ashes mixed with chicha. Walter Raleigh (1848, p. 53)

alludes to a similar practice among the *Arawak (Arwaca)*, south of the Orinoco river.

The *Saliva* exhumed the bones of their dead a year after burial and placed them in a hut where they gathered to lament, sing and dance. After a vigil lasting four to eight days, they burned the bones on a pyre and drank the ashes diluted in chicha (Rivero, 1883, p. 211).

Barrère (1743, p. 231) ascribes this custom to some Indians living in the far interior of the Guianas. There is in La Borde a reference to endocannibalism among the Island *Carib*, who unearthed the bones of a chief of shaman a year after death. After spending several days dancing and singing in honor of the deceased, they burned and ground the bones, and drank the powdered ashes mixed in their beverages until nothing was left.

According to Wallace (1853, p. 498), the *Tariana* and *Tucano* of the Uaupés River disinterred the corpse about a month after the funeral and put it in a great pan or oven over the fire until it was carbonized. The charred remains then were pounded and thrown into manioc beer. Koch-Grünberg (1922, 2, p. 1152) gives the same details about the *Cobeuo*, except that an interval of 15 years separated the burial and the drinking of the bones, which were ground, sifted and thrown into a thick maize chicha served only to old men an women who had at least three children. (See also Coudreau, 1887, 2, p. 173). This form or endocannibalism also was practiced by the *Yumans* of the Río Negro.

The *Guayupe* ate the ashes of their dead. The *Sae*, however, broiled the corpse on a wooden platform and divided it among the deceased's closest relatives. Apparently people with wealth or of high social status organized a ceremony in which they drank a beverage made of the ashes, while poor families who could not give a drinking party were content to eat the flesh.

Endocannibalism was common among the tribes of the upper Amazon and its tributaries. In the 17th century the *Cungi, Yai, Angutere, Oio (Murcielago)* and *Chipeo* cut their dead relatives into slices which they devoured. The *Cunibo* and *Icaguate* burned the bodies and swallowed the ashes with Masato (Maroni, 1884-1892, p. 139); the *Cunibo* first kept the ashes for three days in an urn while they wailed and sang the praises of the dead man (Izaguirre, 1925, 9, p. 209). The 19th century *Cunibo* seem to have practiced only a limited form of endocannibalism in that they burned only the hair of a dead child and swallowed the ashes with food or fish broth (Marcoy, 1875, p. 44). The *Cashibo* seasoned their food with the ashes of their dead.

Figueroa (1904. p. 118) gives the following details about the funeral rites of the *Mayoruna*:

"When one of their relatives dies, a son or some other relation, they cry over him and amidst their laments, they slice him into pieces. They eat him either boiled or roasted and smoke what is left. Most commonly they throw the entire body in a big fire and while the flesh roasts they pull out pieces and devour it amidst their laments and cries which they mix with their mouthfuls. The bones are burned, pulverized and drunk in masato or some other beverage. They keep the head until it is full of maggots and eat it; they like such meat when it is seasoned with Cayenne pepper." In recent years it was reported that the *Mayoruna* still boiled and ate the corpse of their relatives.

Osculati mentions having met an old and sick *Mayoruna* who complained that, because he had been baptized, he could not be eaten and so given an honorable sepulture.

Endocannibalism was practiced by many *Panoan* tribes of the Ucayali River who cremated their dead on a pyre; during the operation four men pricked the corpse with sharp sticks to start the flowing of the humors. The first woman to drink the beverage in which the ashes were mixed was the closest female relative of the deceased; as soon as she had swallowed the chicha she acted as if she were insane (Izaguirre, 1923-29, 12, pp. 246-247).

The *Cashinaua* roasted their dead or boiled them in large pots. A shaman divided the piece among the mourners who ate them amidst laments (Tastevin, 1925, p. 24). It was rumored that even the acculturated *Cashinaua* unearthed the corpses from the cemeteries to devour them. The *Yuminaua* and the *Amahuaca* cremated their corpses and drank the calcinated bones in Masato (Villanueva, 1912, p. 427).

The *Moré* Indians of the lower Guaporé River burned and ground up the bones of their dead relatives and consumed them with chicha or cakes made of grated Brazil nuts (Rydén, 1942, p. 117).

In the middle of the 17th century an unnamed tribe of the lower Tapajoz River, probably the *Arapium*, roasted the corpses of their dead in a special hut and ate them. The pulverized bones were thrown into beer and drunk by the relatives and others (Heriarte, 1874, pp. 36-37).

The endocannibalism of the ancient "Tapuya" of Northeastern Brazil has been described often (Thevet in Métraux, 1928 b, p. 239; Roulox Baro, 1651, pp. 212-235 and Elias Herckman, see Pompeu Sobrinho, 1934, p. 25) Among the ancient *Tarairu*, one of these tribes. the corpse was dissected by the priests and roasted by old women who

bewailed their loss and then consumed the flesh, gnawing the bones. The body of an eminent man was eaten by his wives and other people of his own status; the bones were preserved for a subsequent festival when they were pulverized, mixed with water and swallowed. The hair was consumed in a similar manner. The *Mujaraguana*, another "Tapuya" tribe of Maranhão, also ate the roasted corpses of their dead. The widow smeared herself with the fluid oozing from the body. Only when the ointment had fallen off by itself were the bones ground and diluted in chicha. The drinking of the ashes ended the mourning rites (Heriarte, 1874, pp. 16-17).

Grave Decorations

A lance flying a banderole was planted upright on the grave of an *Araucanian* man and the skin of the horse sacrificed at his burial was hung over a transverse pole resting on two forked posts. In the Huilliche country graves sometimes were surrounded by a sort of fence made of roughly hewn boards and posts crudely carved in human form were set up.

The cairns that covered the bodies of *Tehuelche* dead sometimes were painted red and decorated with arrows and red flags; sometimes the stuffed horses of the deceased stood near the grave.

The ancient *Timbu* of the Parana delta adorned their graves with Rhea plumes and planted an ombu tree *(Pircunia dioica)* on the spot to which relatives returned to wail for the dead person.

Artistically carved posts were planted near the corpses in the funerary huts of the *Mbayá*. The ornaments and weapons placed on the grave were renewed at specific times.

The *Botocudo* are said to have trimmed the structures raised on the graves with feathers and skins. The *Mehinaku* of the Xingú region covered the sepultures with pebbles and stones. The *Auetó*, *Kamayura*, *Yaulapiti* and *Huanyam* surrounded the burial spot with a low fence. The *Saliva* surrounded it with well-made lattice work in various colors; at the four corners and half way down the sides they planted six excellently carved columns, two terminating in crowns, two in birds and the two front ones in figures in an attitude of lamentation with their hands before their eyes (Gumilla, 1791, 1, p. 191).

The *Cashinawa* planted some banana and papaya trees and sweet potatoes on their graves.

A perpendicular and a horizontal slab, joined like a seat, were placed on the graves of prominent *Aruahco* and *Kaggaba*.

The *Parintintin* stamped the earth with their feet and hardened the soil by pouring water and pounding heavy pestles or tree trunks on the grave.

Fire on the graves.—In a great many tribes (mainland and island *Carib, Macushi, Wapishiana, Warrau, Guajiro, Bora, Manao, Botocudo, Camacan, Ammapä, Wayoro, Tupari* and *Ona)* a fire was kept on or near the grave for several days or weeks (a month among the *Barama Caribs).* The *Guajiro* are said to have maintained the fire for two years. The *Manao* made a fire only on the graves of children. According to the *Carib,* the fire provided the lurking ghost with warmth at night (Gillin, 1936, p. 165). The *Botocudo* and *Camacan,* on the contrary, are reported to have built fires to prevent the ghosts from returning to the graves (Wied-Neuwied, 1820-21, 2, pp. 54 and 222). The *Omurana (Roamayna)* deposited both fuel and food on the grave (Tessman, 1930, p. 455).

Food.—As a rule food and water are placed in or on the grave. The Island *Carib* brought food twice a day for about ten days; the custom was observed in modern times by the *Barama Caribs.* The *Tucuna* and *Mura* also renewed the food and beverages left on the sepultures. The *Camacan* now and then brought pieces of game to the dead. The *Apinayé* brought food to the grave only if the dead person had not eaten for several days before his death (Nimuendajú, 1939, p. 152). The *Chamicuro* placed a vase of masato and a plate of food in the house of the dead every day for a week (Tessman, 1930, p. 411). An *Awishiri* mother put a calabash with some of her milk on top of the grave of an infant (Tessman, 1930, p. 484).

Burial and Social Status

In many tribes the type of burial given varies with the social status of the individual. The graves of *Macushi* shamans, for example, were dug on an isolated, wooded hill of a peculiar shape situated on the savannah before the northern face of the Canakoo mountains (Im Thurn, 1883, p. 226). The *Roucouyenne* did not burn their dead shamans but laid them in their hammocks in a pit surmounted with a small cabin (Crevaux, 1883, p. 238). On the other hand, Speiser (1926, p. 221) states that the *Aparai,* who were neighbors and closely related to the *Roucouyenne,* buried the corpses of ordinary men but cremated their shamans and chiefs. Among the *Mundurucú,* skeletons of men of high social status were exhumed and burned after the flesh had decayed; the ashes were buried in jars.

The *Taino* buried chiefs seated on a duho (ceremonial bench) in a funeral chamber or desiccated the body over a fire to preserve it. Common people kept only the heads of their dead.

Mourning Rites and Practices

Hair cutting.—One of the most common customs associated with mourning in all of South America is the cutting of the hair of the mourners. As a rule it is the female relatives who sacrifice their hair, but in many instances men also shave their heads; unfortunately, our sources rarely are specific.[1] At the death of a chief in the region of Quito (Ecuador), his wives and servants shaved their heads (Cieza de Leon, 1932, p. 132). In most Chaco tribes female mourners cut their hair short. Among the *Tehuelche* and *Minuane* the women were content to clip the hair ends. *Carajá* women retained only a crown of hair around the head. In the valley of Tarma (Peru) widows shaved their head, donned a black bonnet and stained their face black for a whole year (Cieza de Leon, 1932, p. 254). Among the *Mundurucú* the maternal relatives cut their hair. *Chiriguano* and *Roucouyenne* women placed the cut hair on the grave of their husbands; *Tehuelche* widows threw the clippings into the fire.

In several tribes *(Tamanak, Arawak, Tupinamba)* the mourning period ended when the hair of the relatives had grown again to a certain length.

Tupinamba and *Kamayurá* men, who ordinarily wore a tonsure, allowed their hair to grow, rather than cutting it, as a symbol of their grief.

Painting.—In most tribes it is customary for mourners to discard their ornaments and sometimes even their clothes *(Arawak)*. They often paint their face or their body black with charcoal *(Yaghan, Ona, Tehuelche, Araucanians)* or with genipa *(Tupinamba, Macushi, Mundurucú, Sipibo* etc.). *Cashinawa* male mourners smeared their entire body with genipa, women only part of it, lest they be killed by the ghost (Abreu, 1914, pp. 145-149).

Red was the mourning color of the ancient *Chibcha*, who smeared their body with urucu and wore red capes. Among the *Macushi* also, the closest relatives painted themselves with urucu; more distant relatives stained only their feet and hands. The same distinction between

[1] Hair cutting as a sign of mourning has been reported in the following tribes: *Ona, Yaghan, Tehuelche, Ashluslay, Toba, Mataco, Lengua, Tupinamba, Guaraní, Chiriguano, Carajá, Puri-Coroado, Botocudo, Bororo, Yurúna, Shipaya, Kamayurá, Tupi-Kawahib, Ayrico, Warrau, Macushi,* Island *Carib, Roucouyenne, Paravilhana, Tamanak, Guahibo, Saliva, Cuna* and *Piro, Sipido,* etc.

close and distant kin was made by the *Jirara* and *Ayrica* who, however, used genipa as a sign of mourning.

The *Lengua* and *Payagua* of the Gran Chaco traced lines under their eyes representing tears, a motif that occurs frequently on *Diaguita* funeral urns. During the mourning period the *Chamacoco* did not wash their face.

Mourning clothes.—In the Gran Chaco widows pulled a net bag over their head *(Abipon* and *Mocovi)* or covered their shaved head with a piece of cloth *(Ashluslay, Toba, Mataco* and *Lengua). Minuane* and *Guenoa* women mourners tied a cloth or strip of skin around their breasts. *Carajá* mourners tied a fiber or cotton string around their head; women wore a special belt of fibers. *Bororo* women mourners wore a girdle and a perinneal band different from those normally used. Women mourners among the ancient *Aymara* tied straw ropes around their head (Cieza de León, 1932, p. 294). The *Taulipang* wore sandals made of a palm spath, lest maggots enter their stomach. *Sipibo* women wear white clothing for year (Farabee, 1922, p. 103).

In the Andean region *(Quechua, Diaguita)* mourners dressed in black or in "sad" colors. During the colonial period black clothes also were used as a sign of mourning by the *Araucanians* and *Tehuelche. Pano* mourners wore old, ragged clothes.

Taboos observed by mourners.—Mourners often are expected to refrain from eating several foods and from carrying on various normal activities.

Taulipang mourners could eat no big game; whenever they ate or drank anything they uttered a charm to dispel the evil influences attached to the food or liquid. The *Jivaro* abstained from eating peanuts, salt, pepper, pork and hens for six days.

After the death of a member of the tribe, the *Uanana* of the Caiary Uaupes emptied all the dishes and destroyed all the provisions; as long as the dead person lay unburied the mourners ate only cassava cakes and pepper. Soon after the burial the chief pronounced a charm, "Everything is finished. He is in the grave. You may again eat everything." Then he enumerated all the permitted foods (Koch-Grünberg, 1923 a, p. 105).

The widow and slaves of a *Mbayá* refrained from eating any meat or even fish for three of four months.

Paressí mourners remained by the grave for six days observing a strict diet. Among the *Omagua*, the family remained secluded for a month and was fed by the neighbors. Among the *Apiacá*, the surviving spouse, face blackened with genipa, kept a diet of maize mush

until the bones were disinterred. *Charrua* mourners for ten days ate only partridge meat and eggs. *Mauhé* lived for a month on a diet of ants and guarana after the death of a chief. Pampas women mourned for a year during which time they refrained from eating horse, ostrich, guanaco and cattle flesh. For a month the diet of *Ijca* mourners was restricted to beans, boiled maize and tena tubers; the use of salt was strictly forbidden (Bolinder, 1925, p. 153).

Those *Guajiro* who had disinterred the bones of the dead could not touch food with their hands and had to scratch themselves with a stick. *Taulipang* and *Galibi* mourners could neither work nor draw near a fire for a month; forbidden to scratch themselves with their hands, they used a stick which hung from their neck. Scratching sticks also were used by *Isistiné* mourners in the Gran Chaco.

Taboos on the name of the dead. In a great many tribes (e. g. *Ona, Yaghan, Tehuelche, Abipon, Mataco, Lengua, Tereno, Chamacoco, Guajiro,* Island *Carib*, etc.) a person's name was strictly taboo after his death. The *Abipon* regarded its use as a wilful insult that invariably led to violence, even to bloodshed. If the name of a dead person was a common noun or had a phonetic resemblance to such a word, the term was dropped and an old woman invented a synonym. Dobrizhoffer (1783, 2, p. 301) remarks that in the village where he lived the word for "jaguar" changed three times in seven years. Among the *Guajiro*, mentioning the name of a dead person was a serious offense that caused many a tribal feud. Among the *Ona*, the taboo on the name lasted at least two years.

Assumption of a new name by mourners.—In most Chaco tribes *(Vilela, Abipon, Mocovi, Mbayá, Lengua, Maca* and *Tereno)* the near relatives of the dead person, or, if he were a chief, the members of the extended family took a new name to prevent the returning ghost from dragging his fellow tribesmen with him to the afterworld. Among modern *Tereno*, only the children of the dead man changed their names.

Seclusion of the widow or relatives.—Among the *Araucanians* of the Pampas, widows could leave their huts only in case of need during the year long mourning period. Among the *Minuane* and *Geunoa*, the widow and daughters of a dead man remained in their huts for several days. *Mataco, Pilaga* and *Vilela* widows remained closeted in a dark corner of the hut or in a special compartment for varying lengths of time *(Mataco* from 6 to 12 months; *Pilaga*, 3 to 4 months; *Vilela*, only 8 days). *Cobeuo* widows were secluded for 6 months. Among the *Tereno*, the widow and mother of the deceased mourned for a month; during this time they sat naked in a corner of the hut, never

raising their eyes from the ground, refusing to speak and wailing at sunrise, midday, sunset and midnight.

The near relatives of a dead *Lengua* lived in seclusion for a month; afterwards they purified themselves with hot water and ceremonially sang and danced around a fire.

Self-inflicted mutilations.—*Ona* and *Yaghan* female mourners expressed their grief by gashing their bodies with sharp stones, the *Tehuelche* and Pampas Indians, with thorns. Pampas women also would hit themselves with their fists and pull out their hair (Guinnard, 1864, p. 140).

The *Bororo* cut themselves and let the blood trickle on the kinsman's bier or bones. *Guaraní* and *Guarayú* mourners flung themselves from a height, injuring and sometimes even killing themselves. *Apinayé* women not only knocked a piece of firewood, a rock or some other hard object against their head and back, but also threw themselves to the ground from their platform beds. *Cayapo* mourners gashed their chests with arrows and lacerated their head; at the death of a prominent man, the chief would club the dead man's relatives on the forehead; the blood was smeared on the corpse. The *Carajá* inflicted wounds on themselves during funerals. The *Achuare* of the Pastaza River pricked their whole body with a blowgun dart so that they could excuse themselves from dancing with the ghost, should he invite them to do so. At the burial of a *Guahibo* chief a woman had her tongue pierced with a sharp bone; the widow was whipped.

Among the tribes of the Parana delta *(Charrua, Timbu, Minuane, Guenoa, Yaro* and *Querandi,* (see Lozano, 1874, 1, pp. 408, 432), women cut off the joint of a finger after the burial of a relative and lacerated their arms, breasts and sides with the knife or lance of the deceased. Female *Timbu* mourners, after cutting off the last finger tip, cut off the outer joints of the toes. Ramirez declares that there were women without a single outer phalanx on hand or foot. Pero Lopez, an early explorer or the Río de la Plata, attributes the practice to men as well, stating that he saw old men who had sacrificed all their fingers and had only the thumbs. Among the same Indians adult males carried out an extremely painful ritual after the death of their father. For two days the son remained naked in his hut, eating only partridge meat and eggs; then at nightfall a friend or relative thrust short rods through his flesh from wrist to shoulder. So arrayed, the naked mourner went to the woods carrying an ironwood stick to dig a deep hole in which he passed the whole night covered to his chest with earth. At dawn he

went to a small special mourning hut where he removed the rods from his flesh. Then for two days he observed a complete fast.

Funeral speeches.—Soon after death or immediately after the burial the relatives (generally the surviving spouse) praise the dead person, reproach him for having abandoned them and describe the greatness of their loss. *Galibi* women, for instance, would say, "Were you not pleased with us? What did we do to you that you have left us? You were a good fisherman. You knew how to catch fish and crabs! You made beautiful clearings."

After the dead person had been wept over, a *Tupinamba* chief or old man made a funeral oration in which he enumerated the great deeds of the deceased; at the end he would ask, "Is there anyone who has a grudge against him? Hasn't he behaved in his life as a strong and courageous man?" While he spoke the women relatives interrupted him to lament and to list his virtues as a warrior and provider.

Taulipang tried to appease the revengeful ghost of the dead person by praising him and by stressing their goodness and guiltlessness toward him.

The *Carajá* danced around the corpse and asked him where he was and where he was going; they even answered for him, saying, "I am in a marvelous country. Give me tobacco. Have you given me my labrets? Nothing is left, give me water" (Ehrenreich, 1891, p. 30).

Among the *Sherente*, the dead person was praised when his property was burned. A member of his group told his life story and enumerated his great deeds. A *Jivaro* widow interspersed her laments with accounts of trivial incidents of her married life and with curses against the witch who had killed her husband.

Among the *Cobeuo* all the members of a dead man's household, as well as his clan and phratry members, stood around the hammock in which he had died; each in turn pronounced a funeral oration, the form of which was determined by tradition. First they stated their relationship to the deceased, illustrating it by some incident. Then they expressed fear that the witch responsible for his death might attack some other member of the group and they cursed the evil doer. The last speech was made by the chief, who named the witch.

The *Achagua* praised the hands and feet of the dead for all the things they had accomplished.

The *Yaghan* complained bitterly to the Supreme Being for causing the death of one of their relatives. The *Ona* also reproached Him for their loss, but were less violent in their recriminations. *Warrau* women accused a spirit of having taken away the dead person and

asked it to return their beloved so that he might once more hunt and fish for them.

Funeral laments.—Funeral laments are either wailing and crying or monotonous chants uttered in a plaintive voice. Although they are generally meaningless utterances, sometimes they contain expressions of regret and grief. A distinction must be made, however, between the formal praising of the dead and the ordinary collective wailing at set hours of the day. As a rule keening takes place at dawn and sunset and also whenever the sight of the grave or an object or the sound of a word reminds the mourner of his loss. There are few descriptions of the character of such wailing chants. According to Karsten (1935, p. 467), "The *Canelos* woman always wails singing, but since she sings violently sobbing, the melody is somewhat difficult to render. It is characteristic of this song that it always begins in a high and strong falsetto tone; then the voice gradually diminishes and the last tones are only heard as a low, distant murmer." In keening for the dead, *Tamanak* women raised their voice and let it fall in half tones. Generally they uttered the name six times in succession, stopped and started over again. *Caingang* dirges were rhythmic chants "heavily interspersed with sobbing and snuffling" (Henry, 1940, p. 188). They said that the keening person remembered such and such a dead relative, mentioned some deeds of the dead person and sometimes the fact that the mourner had already forgotten how the deceased looked. Some chants were sung at funerals, others whenever the mood to do so came over a mourner.

In general keening reaches its greatest intensity just before and after burial. It may also take place amidst the rejoicing and feasting which accompany funerals (*Bororo* and Guiana Indians). Women keen far more than do men.

The *Mucushi* wailed for a dead relative daily for three weeks; the *Taulipang* for two months; the *Apinayé* for three months. The *Cobeuo* mourned over the grave thrice daily for five days after the burial and even later burst into occasional laments.

Post-funeral ceremonies.—After the funeral, special ceremonies —which frequently consist in dances— often are held to speed the soul's departure to the other world or to prevent its vengeful return.

When they had lost a relative the *Yaghan* summoned their friends and relatives to a death dance which was sometimes repeated at intervals for several months (Lothrop, 1928, p. 174).

The most remarkable of these dances were the ones performed by the tribes of the Cairary-Uaupés soon after a death had taken place in a village. While the widow and mother of the dead man

wailed, masked dancers impersonating animals and demons made a simulated attack on the communal house. When the attacking party finally forced an entrance they sang ritual songs and performed dances which culminated in a phallic pantomime. The whole ceremony has been interpreted by Koch-Grünberg (1923 a, p. 248), who saw it, as a ritual propitiation of the ghosts and demons who might have caused the death.

The ancient *Saliva* honored their dead chiefs in an imposing feast to which they invited all their neighbors. The first day was dedicated to dancing and to the playing of various musical instruments. On the following night a group of musicians circled the village blowing large trumpets. On the next day everyone went to the river into which the corpse and the instruments were thrown (Gumilla, 1891, vol. 1, pp. 191-198).

The *Kaggaba* performed a mourning ceremony which started the dead person on his way to the next world. The *Araucanians* danced by the coffin before it was taken to the cemetery.

Purification of the mourners, funeral house and the belongings of the dead.—In many cases the mourners and all who have taken part in the funeral ceremonies felt a need to cleanse themselves of all the evil influences emanating from the corpse and from the "contagion" to which they have been exposed.

Purification by a bath in some river soon after the burial is quite common. *Chiriguano*, *Saliva* and modern *Paez* who had attended a funeral immediately rushed to a river to wash themselves. A *Quechua* widow ceremonially washed her body and clothes in a rivulet five days after her husband's interment. Among the *Choco* a shaman advised the surviving spouse to bathe in order to gain strength; the ghost of the dead would persecute a person who did not so purify himself (Nociones sobre creencias de los Catios, 1929, p. 83). Among the *Yaruro* those who had buried a corpse bathed and fasted.

Aymara mourners purified themselves by jumping over a fire.

The ritual purification of the belongings left by the deceased and of the house in which he had lived was an important part of the funeral rites of modern *Paez* and *Moguex*. Among other duties, the shaman entrusted with the task, had to expel the sould from its former dwelling. Water and fire were considered the best agents for cleansing objects from the impurities of death.

Purification ceremonies were of marked importance in the Andean area where the people were rather well clothed and belongings were too valuable to be destroyed. Whereas in tropical regions huts were,

as a rule, abandoned, in the mountains they were made habitable again by magic practices.

Disposal of the Property of the Dead

Personal effects.—Throughout South America, among civilized and wild tribes alike, the personal effects of the dead commonly are buried with him or are broken or burned.[1] This custom is prompted both by the desire of providing the soul with familiar and necessary objects and by the fear that the ghost might return to claim his property. This belief is well expressed by a *Cashinawa* Indian who said, "They [the Indians] bury all the things with a dead man so that his soul will not come to get them. If they do not bury the dead man with his possessions, his soul will come to get them and frighten the living. If they bury the property of a dead person, his soul goes away" (Abreu, 1914, p. 143).

The *Itonama* were very reluctant to touch any object belonging to a dead person and ascribed most diseases to the violation of this taboo. Among these Indians no one dared to harvest or plant on a plot whose owner was dead. A relative who used some instrument belonging to a dead person would ask his permission and promise to return it (Nordenskiöld, 1915, p. 107).

Although ornaments and weapons generally are buried with the dead or are broken, in some tribes, when destruction would entail a serious loss for the survivors, they are inherited by a member of the family. Among the *Iquito* and *Urarina (Ssimaku)*, stone axes were kept by the heirs (Tessman, p. 525). The *Jivaro* buried the clothes and articles that had been in close contact with the deceased; his arms and ornaments, however, passed on to his sons (Karsten, 1935, p. 458). A *Siusi* Indian inherited most of his father's property, but used it only after it had been purified by a shaman's chants and rattle shakings (Koch-Grünberg, 1922, p. 106).

The *Calchaqui* distributed the effects of the dead to the women criers and to the funeral guests (Lozano, 1873-74, vol. 1, p. 429).

Crops.—Often the crops of the deceased are destroyed and his fields abandoned *(Ayrico, Nokoman, Tamanak, Iquito, Sipibo, Yagua, Yuracare,* etc.). The *Nambikuara* tabooed the dead person's

[1] The breaking or burning of a dead person's property is reported among the following tribes: *Mashacali, Kamayura, Macushi, Arecuna,* Island *Carib. Roucouyenne, Manao, Yumana, Passé,* Orinoco tribes, *Yamamadi, Tumupasa, Conibo, Yagua, Apiacá, Bororo, Parintintin, Mataco, Abipon, Tehuelche,* and *Uru-Chipaya.* A lengthy enumeration of tribes that bury the property of the dead in their graves may be found in Koch-Grünberg (1900, pp. 52-64).

plantations only for a few months; later anyone could take them and resume cultivation.

Domestic animals belonging to the dead.—Domestic animals belonging to a dead person frequently are killed on the grave. The *Warrau*, *Muinane*, *Iquito*, *Nokoman* and *Saparo* killed the dead man's dog and buried it with him.

After the death of a *Tehuelche* all his horses, dogs and other animals were killed. These Indians also strangled on the grave the horse on which a dead child had traveled. Musters (1871, p. 179) says that on the occasion of the death of an only child of rich parents, 14 other horses and mares also were slaughtered.

The ancient *Poyuche* buried a man with his favorite horse and some cattle. The *Moluche* are said to have tied the man's horse near his grave and to have let it die of starvation. The favorite horse of an *Araucanian* chief was slain and its stuffed skin was placed on the grave. Modern *Araucanians* still sacrificed a sheep for the soul of the dead.

The Pampas Indians transported the corpse on the man's favorite horse, whose leg was broken to add to the sadness of the funeral procession. This horse and several others and some sheep were killed over the grave (Guinnard, 1864, p. 140).

The ancient *Aymara* killed 10 to 20 llamas at the funeral of a chief and burned them near the sepulture. Slaughtered llamas also were placed in the grave (Cieza de Leon, 1932, p. 293).

The *Guajiro* killed and ate half the herd of a dead man at the funeral vigil.

Human Sacrifice

It is only in the regions of South America where chieftainship had assumed or was in the process of assuming monarchical forms that we find the custom of burying wives and servants with the dead rulers. Suttees and slave sacrifices occurred in Peru, Colombia, the West Indies and in those parts of the lowlands where Andean influences were strong.

The killing of wives and servants at funerals so that they might accompany their husband and master was general throughout ancient Peru. The Inca emperor was always buried with part of his harem and countless servants. About 1000 wives and servants were put to death at the funeral of Huaynacapac. When Atahualpa was executed several of his wives and members of his retinue committed suicide. The funeral feasts of the ancient *Aymara* lords also ended in the

sacrifice of women, children and servants (Cieza de Leon, 1932, p. 293).

In a great many Andean groups those chosen to accompany the dead were shut in the grave while still alive. Cieza de Leon (1932, p. 200), speaking of the Indians of the Peruvian coast, says that the chief's favorite wives and servants were interred with him and that those who could not find room in the sepulture killed themselves at places where the deceased used to go so that the returning ghost would take along their souls.

The sacrifice of widows and servants was practiced in the valley of Jauja long after the Spanish conquest (Cieza de Leon, 1932, p. 201). There are specific references to the sacrifice of women and servants in the following tribes: *Esmeralda, Cañari, Puruha* and the Indians of Quito. At the death of a chief in the region of Pasto, his "neighbors" brought some slaves who were made to drink until they fell into a stupor and then were shut in the mortuary vault (Cieza de Leon, 1932, p. 103). *Chibcha* chiefs always were accompanied by some of their wives and servants, who were buried alive *(Chibcha, Quimbaya,* Indians of the Valley of Cauca; see Cieza de Leon, 1932, pp. 50, 61, 65, 67.)

In the ancient Province of Darien, along the gulf of Uraba, chiefs were interred with those of their wives who offered themselves voluntarily. They sat in the grave for one or two days drinking amidst songs and praises of their devotion; when at last they had sunk into a stupor they were covered with gravel and wood. In the same region male and female servants of a chief and also their children poisoned themselves in order to wait on their master in the sky. If Oviedo's statement is to be trusted, only those commoners who followed their chief into the grave could enjoy life and happiness in heaven.

Taino chiefs were buried with their favorite wives, who were put in the grave with their best ornaments. The Island and also many mainland *Carib* slaughtered slaves on the sepulture of their master (Rochefort, 1665, p. 512). The Orinoco *Carib* compelled the wives of a dead chief to remain by the corpse until it was entirely decayed and then buried one of them with the bones.

The Ghosts of the Dead.

A great many of the funerary rites described above may be considered to be measures taken to placate the ghost or to keep it at a distance. In some cases, however, the Indians take more direct precautions to ward off the malignity of the vengeful spirit.

Taulipang mourners took painted sticks wherever they went; if

they had to leave the house at night they carried a fire brand. Among the *Jivaro* of the Morona River, an old woman squirted red pepper or tobacco into the mourners' eyes and then hid from the blinded men; if any of them touched her it was regarded as an evil omen. Thereafter the mourners abandoned the house of the dead person and strewed ashes in their footsteps. Each one wore a thorn attached to a string around his neck (Karsten, 1935, pp. 461-62).

Similarly, the *Araucanians* scattered ashes in the foot prints of those who carried a corpse to the cemetery. The *Bororo* erased the foot prints of those who took the bones to the bush. The same custom is reported for the *Mataco* (Koch-Grünberg, 1900, p. 91).

The ghost also could be driven away from the village by discharging arrows (Uaupes tribes) or fire weapons *(Macushi)* or by simulating an attack *(Araucanians)*.

The *Choco* kept bundles of tobo leaves in each of the four corners of the hut or opposite the stairway for eight days lest the ghost return to claim the soul of some survivor (Nociones sobre creencias de los Catios, 1929, p. 83).

Magic Vengeance against Murderers

Whenever a death seemed to have been caused by witchcraft, the *Abipon* removed and boiled the deceased's heart and tongue and threw them to the dogs in order to harm the unknown sorcerer. The *Mocovi* covered the corpse of a victim of witchcraft with straw and burned it; the consulting shaman shot two arrows at the dead man's throat and one at his heart while uttering an incantation. In this way the guilty but unidentified sorcerer was driven to his fate (Baucke, 1870, p. 355).

The *Lengua,* in such cases, stopped the mouth and nostrils of the corpse with wax and clay, and mutilated the body before or after placing it into the grave. Into a gash made where the evil spirit was supposed to have entered the body they put a dog's bone, a heated stone, an armadillo's claw and red ants. The stone was supposed to go to the Milky Way and later fall as a shooting star on the sorcerer, the armodillo claw burrowed underground and also contributed to his destruction.

When the *Ashluslay* surmised that witchcraft was the cause of a death they performed a similar rite to incite the victim himself to kill the murderer. First they cut flesh from the corpse's thigh, fed it to a dog and immediately killed the animal. Then they rubbed the dead person's face with magic herbs, pierced his chest with burning arrows and drove a glowing stone into it; finally they whipped the

body and laid it in a grave with the dead dog and a bird's nest. They also threw heated arrows into the air and shouted. Before covering the grave with branches, they broke a pot full of clay on the corpse's back and everyone clamored loudly (Vervoort, 1932, pp. 282-283).

The *Coroado* also mutilated bodies to punish the unknown murderers.

To avenge themselves against the sorcerers in neighboring tribes whom they accused of killing their people, the *Siusi* sent a messenger to their land with the clothes of the dead man and hair extracted from his body. When they arrived, the messengers uttered a charm over the exuviae and burned them, thus causing the death of the witch (Koch-Grünberg, 1922, p. 107).

The *Macushi* threw some fingers and toes of the deceased into boiling water; the first one to come to the surface indicated the dwelling place of the witch responsible for the death.

The procedure employed by the *Taino* to uncover the unknown murderer has been described by Ramon Pane in the following words, "They take the juice of this leaf [tobacco] and cut the nails of the dead man and cut off the hair on his forehead, and they make powder [of them] between two stones, which they mix with the juice of the aforesaid herb, and they pour it into the dead man's mouth or his nose and so doing they ask the dead man if the physician was the cause of his death, and if he had followed the diet... They also take the dead man and build a big fire... and when the wood is become live coals they place the body into this great fiery mass and then cover it with earth as the charcoal burner covers charcoal and here they let it lie as long as they please. And as it lies there they ask him questions as has already been said of the other method."

The *Choco* covered the face of the dead person with a paste made of ashes. On the following day when they removed the mask, the face of the corpse had assumed the features of his secret murderer (Nociones sobre creencias de los Catios, 1929, p. 81).

Rites Marking the End of Mourning

After a period of time which varies in length in different tribes the mourning terminates in a feast which marks the lifting of the taboos imposed on the mourners and their reintegration into normal life.

Six months after the burial the *Tukano* celebrated a final funerary rite which was known as oyne —"weeping"— and was initiated by the headman who requested all the kinsmen to make the bark cloth masks and other paraphernalia used in the ceremony. When these

were ready, masked dancers symbolically attacked the house of the dead person and performed other ritual dances. According to Goldman, these mourning ceremonies "appear to have a threefold function. They serve, first, to provide the occasion for the expression of grief by all the kinsmen of the departed; second, to have the grief assuaged by the solacing presence of the Ancestors and the Beings of the world, including the forest monsters and all the fish, insects, animals, and birds; and, finally, to drive the ghost of the deceased out of the house, when the ceremony ends. Henceforth, the deceased is to be forgotten and his name never mentioned."

The feast which ended the mourning period among the *Tupinamba* occurred during the sixth month after the burial. A big drinking bout was celebrated at which the mourners appeared daubed with genipa. During the carousal everyone praised the dead person and the organizer of the feast. When the feast neared its end, the women mourners once more had their hair cut (Métraux, 1928 b, p. 120).

In the Guianas the makuary ceremony which closed the mourning period was held about a year after the death, but the length of the intervening period was determined by the growth of sufficient manioc to be converted into cashiri. Sometimes the crops of the deceased were used; in other cases a new field was planted for the occasion (*Carib, Warrau, Akawoi*). Flagellation of the guests followed by mutual whipping was one of the principal rites observed in the ceremony. Wooden figures shaped like cranes and men were carried in a procession and then were buried together with such utensils belonging to the departed as still remained. Animal dances also were performed on this occasion. The end of the mourning was symbolized by washing the widow or widower with cashiri and by cutting the widow's hair. She then was permitted either to marry her husband's brother or to return to her own home (Roth, 1924, pp. 645-651).

About a month after a death the *Roucouyenne* celebrated two funeral feasts called pono and tule. For the pono feast men wore long bark strips hanging from their head and a peculiar headdress. Each one in turn had to make a whip crack, a noise which the others accompanied by hand clapping and shouting. Only men took part in the tule dance in which they moved in a line or a circle to the monotonous and lugubrious sound of flutes.

If Koch-Grünberg's information is correct, mourning among the *Siusi* lasted only five days and the lifting of the taboos was marked by a feast.

Among the *Guahibo*, the exhumation of a man's bones a year after his death was also accompanied by drinking and dancing. The widow,

standing on the grave with upraised arms, was whipped by the man who was to marry her. The man also had to undergo this treatment. A woman whose relationship to the deceased is not indicated, sat on the grave and had her tongue pierced with a sharp bone; a shaman smeared this blood on her breasts (Crevaux, 1883, p. 548).

On the fifth day after the burial, a *Yaruro* shaman chanted to find out whether the dead person had reached Kuma, whether he had been given a new name, and whether he had been made young, strong and rich (Petrullo, 1939, p. 226). This rite, however, did not end the mourning of the widow who had to observe a strict diet for a month.

On the first anniversary of a death, the Indians of Darien celebrated a festival in honor of the dead person to whom they brought all the food he liked to eat, the weapons with which he had fought and models of the canoes in which he had navigated. Then they took the body into a court and burned it to ashes "saying that the smoke went to the place where the dead man's soul was."

The rites by which the *Caingang* broke their ties with the dead and drove the ghost to its final abode constitute the main religious ceremony of these Indians. The celebration took place in the period from April to June and was organized by the relatives of some recently dead person. The rites consisted principally of processions to the cemetery, dances and chants, and much rejoicing and excitement when the ghost at last was considered to have been expelled. The whole community as well as visitors from other camps took part. The event assumed added significance because at this time children were assigned to the moiety subgroups.

The Weeping Salutation

Few customs of the ancient *Tupinamba* and *Guaraní* caused greater surprise among Europeans than the wailing which preceded the reception of a member of the tribe who had been away on a journey or any stranger who visited the village. The newcomer sat in a hammock without uttering a word and soon was surrounded by a group of women who wailed in rhythmic tones while addressing him. Although our sources do not agree about the content of their speeches, they say that the women alluded to the death of close relatives and to the fatigue of the traveler. Men rarely joined in these demonstrations of grief; they welcomed the visitor only when the women had finished their laments. Immediately afterwards everyone had a cheerful face and talked about other things.

Among modern *Macushi* and *Parukuku*, whenever a visitor, relative or friend came to the village, they told him of the death of some

member of the tribe. "All work stops, the women sit in their hammocks quietly crying, while the chief or some intimate friend recites the story of the death in great detail and tells what a good person he was and how much he is missed" (Farabee, 1924, pp. 82-83, 179).

Among the *Cobeuo* a widow greeted all visitors to the house with loud lamentations, leading them to the grave site and weeping over the grave. Every time a guest came to a *Saliva* village to take part in a funeral, he was received with outbursts of wailing and tears.

The custom has been reported in a great many tribes (ancient and modern *Guaraní, Charrua, Choroti, Lengua, Puri, Caingang, Guato, Guarayu, Chiriguano, Cayapo, Yuruna, Tucano, Macushi* and *Parukutu)* and has been variously interpreted. Friederici explains it as a manifestation of sympathy toward the guest because of all his ordeals; Karsten sees in it an outburst of grief caused by the sudden memory of the dead or by the fear that the newcomer himself may be the dead person in a new guise. Actually, here as in the South Seas, the weeping salutation is no more than a notification to the newcomer of recent deaths and an invitation to participate in the mourning of the community.

BIBLIOGRAPHY

Abreu. (see Capistrano de Abreu).

Andree, Richard.

1907. *Ethnologische Betrachtungenn über Hockerbestattung.* (Archiv für Anthropologie, vol. 34, pp. 282-307.)

Avila, Francisci de.

1942. *De priscorum huaruchiriensium origine et institutis.* Madrid.

Capistrano de Abreu S.

1914. *rã-txa huni-ku-î.* Río de Janeiro.

Bancroft, Edward.

1769. *An essay on the natural history of Guiana.* London.

Barrere, Pierre.

1743. *Nouvelle relation de la France equinoxiale.* Paris.

Baucke, Florian.

1870. *Ein Jesuit in Paraguay.* ed. A. Kobler, S. J. Regensburg, 1870.

Bolinder, Gustav.

1924. *Die Indianer der tropischen Schneegebirge.* Stuttgart.

1936. *Ethnographical researches in Colombia.* Ethnos, vol. 1, n° 6. pp. 146-153. Stockholm.

Bourne, Edward Gaylord.

1906. *Columbus, Ramon Pane and the Beginnings of American Anthropology.* (Proceedings of the American Antiquarian Society.) Worcester.

Chaffanjon, J.

1889. *L'Orénoque et le Caura.* Paris.

Chomé, Ignace.

1819. *Lettre du Père Chomé, missionaire de la Compagnie de Jesús, au Père*

Vanthiennen de la même Compagnie. (Lettres édifiantes et curieuses, vol. 5, pp. 127-143, 347-350.) Lyon.

Cieza de Leon, Pedro de.

1932. *La crónica del Perú.* Madrid.

Coudreau, H. A.

1887. *La France equinoxiale.* Paris. (2 vols.)

Crevaux, J.

1883. *Voyages dans l'Amérique du Sud.* Paris.

Dobrizhoffer, Martin.

1784. *Historia de Abiponibus equestri, bellicosaque Paraquariae natione.* Vienna. 3 vols.

Ehrenreich, Paul.

1891. *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens.* Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde, vol. 2. Berlin.

Farabee, William Curtis.

1922. *Indian tribes of eastern Peru.* Papers of the Peabody Museum. Harvard University. Cambridge (Mass.), vol. 10.

1924. *The central Caribs.* University of Pennsylvania. The University Museum. Anthropological publications. vol. 10. Philadelphia.

Figueroa, Francisco de.

1904. *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas.* Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. Madrid.

Friederici, Georg.

1906. *Der Tränengruss der Indianer.* Globus. Braunschweig. vol. 89.

Gillin, John.

1936. *The Barama River Caribs of British Guiana.* Peabody Museum of American archaeology and ethnology. Harvard University, vol. XIV, Nº 2. Cambridge, Mass.

Guinnard, Auguste.

1864. *Trois ans d'esclavage chez les Patagons.* 2d. ed. Paris.

Gumilla, José.

1791.*Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riberas del Río Orinoco.* Barcelona.

Henry, Jules.

1941. *Jungle people, a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil.* New York.

Heriarte, Mauricio de.

1874. *Descripçam do Maranham.* Vienna.

Izaguirre, P. Bernardino.

1923 - 1929. *Misiones franciscanas.* Lima.

Karsten, Rafael.

1935. *The head-hunters of Western Amazonas.* Helsingfors.

Koch-Grünberg, Theodor.

1900. *Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer.* Supplement zu Band 13, von Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden.

1923 a. *Zwei Jahren bei den Indianern Nordwest Brasiliens.* Stuttgart.

1923 b. *Vom Roroima zum Orinoco.* Vol. 3. Stuttgart.

Kraüse, Fritz.

1911. *In den Wildnissen Brasiliens.* Leipzig.

Linné, Sigvald.
1929. *Darien in the past.* Göteborg.
Lothrop, S. K.
1928. *The Indians of Tierra del Fuego.* Contributions of the Museum of American Indian, vol. 10, Heye Foundation. New York.
Lozano, Pedro.
1873-74. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* Buenos Aires.
Marcoy, Paul.
1875. *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean.* London. (2 vols.)
[Maroni].
1889-1892. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río.* Boletín de la Sociedad geográfica de Madrid, vol. 26-33.
Martius, Carl Friedrich Phil. von.
1867. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens.* I. Zur *Ethnographie.* Leipzig.
Martir de Angleria, Pedro.
1912. *De Orbe Novo. The eight decades.* New York-London.
Métraux, Alfred.
1928 a. *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani.* Paris.
1928 b. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani.* París.
Musters, George Chaworth.
1871. *At home with the Patagonians.* London.
Nimuendajú, Curt.
1926. *Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn.* Göteborgs kungl. vetenskaps- och Vitterhets samhälles Handlingar. Fjärde följden, Band 31. N:2.
1929. *Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del occidente de Antioquia.* Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série, vol. 21, pp. 71-105.
1939. *The Apinayé.* Anthropological series. Catholic University of America, n° 8. Washington.
1942. *The Serente.* Publ. Frederick Webb Hodge Annual Publication Fund, vol. 4, Southwest Museum. Los Angeles.
Nordenskiöld, Erland.
1915. *Die religiosen Vorstellungen der Itonama-Indianer in Bolivia.* Zeitschrift für Ethnologie, vol. 47, pp. 105-113. Berlin.
1920. *The changes in the material culture of two Indian tribes, under the influence of new surroundings.* Göteborg.
Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de.
1851-55. *Historia general y natural de la Índias.* Madrid.
Petrullo, Vincenzo.
1939. *The Yaruros of the Capanaparo River. Venezuela.* Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 123. Anthropological Papers, n° 11.
Pompeu Sobrinho, Th.
1934. *Os Tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckmann.* Revista do Instituto do Ceará, vol. 48, pp. 7-28.

Preuss, Theodor.
1894. *Die Begräbnissartern der Amerikaner und Nordostasiaten.* Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktor Würde. Königsberg.
Raleigh, Sir Walter.
1848. *The discoverie of the large, rich, and beautiful empire of Guiana.* Hakluytus Society Publications, vol. 3. London.
Rivero, Juan.
1883. *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Bogotá.
Rochefort, Cesar de.
1665. *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique.* Rotterdam.
Roulox Baro.
1651. *Relation du voyage de Roulox Baro,* published in *Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil.* Paris.
Ryden, Stig.
1942. *Notes on the Moré Indians, Rio Guaporé, Bolivia.* Ethnos, vol. 7, April-September, 1942, Nos. 2-3, pp. 84-124.
Ruiz Blanco, Matías.
1892. *Conversión en Piritú.* Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, vol. 7. Madrid.
Skottsberg, Carl.
1924. *Notes on the old indian necropolis of Arica.* Meddelanden fran geografiska föreningen, vol. 3. Göteborg.
Stirling, Mathew.
1938. *Historical and ethnographical material on the Jivaro Indians.* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin, 117. Washington.
Tastevin, Constant.
1925. *Le fleuve Murú. Ses habitants. Croyances et moeurs kachinaua.* La Geographie, vol. 45, n° 1. Paris, pp. 14-35.
Tello, Julio C.
1923. *Wira Kocha.* Inca, vol. 1, n° 1, pp. 93-320, pp. 583-606.
Tessman, Günter.
1930. *Die Indianer Nordost-Perus.* Hamburg.
Uhle, Max.
1913. *Zur Chronologie der alten Culturen von Ica.* Journal de la Société des Américanistes de Paris, vol. 10, pp. 341-67.
Verneau, R. and Rivet, Paul.
1912. *Ethnographie ancienne de l'Equateur.* Paris.
Vervoort, P. Walter.
1932. *Ueber Geisterglaube und Totengebräuche der Chulupi Indianer in bolivianischen Chaco.* Anthropos, vol. 27, pp. 279-283.
Villanueva, Pablo.
1902. *Fronteras de Loreto.* Boletín de la sociedad geográfica de Lima, vol. 12, año 12, pp. 361-478.
Wallace, Alfred Russel.
1853. *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro, with an account of native tribes.* London.
Wied-Neuwied, Maximilian von.
1820-21. Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817. Frankfurt a. Main. (2 vols.)

Situación Económica y Social del Indio Otavaleño

Por Aníbal Buitrón
(Ecuador)

English Summary

Material for the following article was gathered during a field survey of the Indian communities surrounding Otavalo and is based on personal observation and data from informants. It includes a brief analysis of the economic situation of each of the parcialidades (Indian communities) and of their characteristic industries. A general description of the Indian economy compares the varying degrees of industrialization, standard of living, contact with white or mestizo culture among the different groups and suggests possible causes for these differences.

Agriculture is the common denominator for all the groups; they range however from those who are purely agriculturists to those who have developed their handicrafts to a degree of excellence which gives them a wide market and an economic significance relegating agriculture to second place. However all Indian groups are alike in their desire to save money for the purpose of buying land, which represents their chief security. Community cooperation, the outstanding feature of social and economic life among these Indians is illustrated by the customs involved in building a new house and in the "paso del cargo", the ceremony which gives to the individual Indian social prestige and full adult status. In contrast to the attitude of mutual trust and help among the Indians themselves is their passive hostility in dealing with whites.

The Indians of Otavalo, owners of their land, have achieved greater economic and social independence than in other regions of the country, and seem to be socially better integrated than mestizo and white groups.

El Cantón Otavalo, uno de los más progresistas y pintorescos de la Provincia de Imbabura en la República del Ecuador, está dividido, como todos los demás, en parroquias urbanas y rurales. Las parroquias se subdividen en parcialidades indígenas. Toda la extensión territorial que forma el cantón tiene una capital (cabecera cantonal) que constituye el centro de las actividades económicas, sociales y políticas de sus habitantes. El territorio que forma la parroquia rural tiene también una capital (cabecera parroquial) que desempeña la misma función que la cabecera cantonal; pero, naturalmente, en menor escala. Tanto la cabecera cantonal como las cabeceras parroquiales están habitadas casi exclusivamente por gentes que, de acuerdo con la clasificación prevalente de nuestra población (cultural, basada exclusivamente en los vestidos), son blancas y mestizas. Los indios viven en sus parcialidades alrededor de la cabecera cantonal y de las cabeceras parroquiales, pero sus casas no forman pueblos, sino que están diseminadas en los campos de cultivo. Nosotros hemos recorrido personalmente todas y

cada una de las parcialidades del Cantón Otavalo y si en verdad no hemos contado las casas una por una ni hemos levantado el censo yendo de casa en casa, porque para esto, desgraciadamente, no teníamos tiempo, las cifras que presentamos a continuación son el producto de un cálculo bastante aproximado del autor en colaboración con los alcaldes de las parcialidades indígenas (los alcaldes son los que mejor conocen su parcialidad porque es su obligación ir de casa en casa citando a los indios que, por una u otra razón, son necesitados por las autoridades del Cantón) y con uno de los guardias civiles de Otavalo que, por ser nativo del lugar y por haber servido en la policía por muchos años, conoce a casi todos los indios por su nombre y apellido.

A continuación presentamos una lista de todas las parcialidades indígenas indicando a la vez la parroquia a la cual pertenecen y el número aproximado de casas y habitantes en cada una de ellas. El número de habitantes está calculado tomando el promedio del número de miembros en unas cuantas familias que pudimos conocer personalmente en cada una de las parcialidades. Este promedio de cuatro habitantes por casa está de acuerdo con los datos referentes al promedio del número de hijos y a la mortalidad infantil entre los indios de Otavalo encontrados por nosotros en el año 1944 ("Indios, Blancos y Mestizos en Otavalo, Ecuador", en *Acta Americana*, Vol. III, Nº 3, Julio-Septiembre, 1945).

Parroquias	*Parcialidades*	*Nº de casas*	*Nº de habit.*
San Luis	Punyaro	200	800
	Santiaguillo	100	400
	Imbabuela	180	720
	La Rinconada	30	120
	Azama	300	1,200
	San Juan	200	800
	Ariaspamba	20	80
El Jordán	La Bolsa	40	160
	Cotama	80	320
	Monserrate	80	320
	Peguche	300	1,200
	Quinchuquí	2,500	10,000
	Agato	2,500	10,000
	La Compañía	1,000	4,000
	Camuendo	400	1,600
Eugenio Espejo	Pucará	400	1,600
	Mojandita	80	320
	Calpaquí	1,500	6,000
	Malespamba	20	80

San Rafael	Cachimuel	80	320
	Tocagón	100	400
	San Roque Bajo	100	400
	San Miguel	60	240
González Suárez	Pijal	60	240
	Caluquí	60	240
	Gualacata	60	240
San Pablo	Angla	150	600
	Valenzuela	60	240
	Casco	100	400
	Araque	150	600
	Abatag	55	275
Ilumán	Ilumán Alto	100	400
	Ilumán Bajo	150	600
	Carabuela	380	1,520
Quichinche	Gualsaquí	100	400
	Sigsicunga	40	160
	Puca Ucsha	20	80
			48,015

Nota: Las parroquias de San Luis y El Jordán son urbanas y constituyen la ciudad de Otavalo y sus alrededores.

Indicaremos ahora las características de todas y cada una de las parcialidades indígenas del Cantón Otavalo.

Punyaro: Tejedores de canastos, sombreros y aventadores de "zuro" de todo tamaño, forma y color. Trabajan en terrenos propios (bajos). Sus casas son en su mayoría de teja. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Santiaguillo: Tejedores de canastos, sombreros y aventadores de "zuro" de todo tamaño, forma y color. Trabajan en terrenos propios (bajos). Sus casas son en su mayoría de teja. Algunos son obreros de fábrica de tejidos "La Joya" que se encuentra en la vecindad. Unos cuantos son "yanaperos" de la hacienda Mojanda con el fin de poder explotar la leña que bajan a vender en Otavalo. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Imbabuela: Leñadores y jornaleros. Pastores. Trabajan en terrenos propios (bajos). Sus casas son por igual de teja y de paja. Arriendan parte del páramo a la hacienda Mojanda para explotar la leña que bajan a vender en Otavalo y para pastar a sus animales. Contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

La Rinconada: Agricultores y pastores. Trabajan en terrenos propios (altos). Arriendan el páramo para desmontarlo y cultivarlo. Las casas son, en su mayoría, chozas de paja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Azama: Agricultores y jornaleros. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son, en su mayoría, de teja. Unos pocos tejen fajas. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

San Juan: Tejedores de lienzo y fachalinas. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son en su mayoría de teja. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Ariaspamba: Jornaleros para las obras públicas del Cantón y para las haciendas de clima cálido de la Provincia a donde van contratados por uno, dos o tres meses. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son, en su mayoría, chozas de paja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

La Bolsa: Tejedores de ponchos y chalinas. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son, en su mayoría, de teja. Casi todos son "yanaperos" de la hacienda Quinchuquí porque hacen uso del agua y del pasto de la hacienda. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Cotama: Albañiles, canterones y jornaleros. Unos pocos tejen ponchos. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son en su mayoría de teja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Monserrate: Negociantes de lana. Trabajan en terrenos propios (bajos). Algunos son "yanaperos" de la hacienda Mojanda con el fin de poder explotar la leña. Las casas son en su mayoría de teja. Contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Peguche: Comerciantes de ganado y casimires. Tejedores de chalinas, ponchos y casimires. Trabajan en sus terrenos propios (bajos). Sus casas son casi todas de teja. Son los indios más ricos e industriosos y los que mejor se han identificado con la vida y cultura nacionales. La mayoría habla español y sabe leer y escribir. Unos cuantos viajan continuamente dentro y fuera del país. Contacto muy estrecho con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Quinchuquí: Tejedores de cobijas, chalinas y casimires. Tienen mucha similitud con los de Peguche, que son sus vecinos, con la única diferencia de que unos pocos de Quinchuquí son peones de la hacienda del mismo nombre.

Agato: Tejedores de casimires, bayetas, ponchos y chalinas. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). La mayoría de sus casas son de teja. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo. Junto con Peguche y Quinchuquí son las parcialidades más progresistas del cantón.

La Compañía: Tejedores de bayetas, ponchos, fajas y esteras de totora. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). Sus casas son por igual de teja y de paja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Camuendo: Peones para los caminos y otras obras públicas. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). Sus casas son por igual de teja y de paja. Unos pocos tejen bayetas. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Pucará: Comerciantes de ponchos y chalinas. Tejedores de fajas y esteras de totora. Viajan desde el Carchi hasta Loja vendiendo ponchos y chalinas, que ellos compran en el mercado de Otavalo. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son en su mayoría de teja. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Mojandita: Agricultores, peones y leñadores. Tienen en propiedad parte del páramo de Mojanda y arriendan otra. Las casas son, en su mayoría, chozas. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Calpaquí: Peones para las haciendas de clima cálido. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son por igual de teja y de paja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Malespamba: Peones para las haciendas de clima cálido y para las obras públicas. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son por igual de teja y de paja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Cachimuel: Cargadores. Transportan carga a todos los lugares a donde no se puede llegar con vehículos o con animales. Cargan tanto como un animal. Trabajan en terrenos propios (bajos) y también van como peones a las haciendas de clima cálido. Las casas son, en su mayoría, chozas. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Tocagón: Idénticos con sus vecinos los de Cachimuel.

San Roque Bajo: Tejedores de esteras de totora. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son por igual de teja y de paja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo.

San Miguel: Idénticos con los de Cachimuel y Tocagón.

Pijal: Peones de la hacienda San Agustín. Sus terrenos propios son por demás insuficientes para cubrir sus necesidades. Las casas son en su mayoría pobres chozas. Casi ningún contacto con Otavalo.

Caluquí: Idénticos con los de Pijal pero unos pocos son negociantes de chanchos.

Gualacata: Idénticos con los de Pijal.

Angla: Agricultores. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). Los de la parte alta son en su mayoría yanaperos de las haciendas Topo y Angla con las cuales lindan sus terrenos. Sus casas son casi todas chozas de paja. Casi sin ningún contacto con Otavalo.

Valenzuela: Agricultores. A más de trabajar en los terrenos propios muchos de ellos son yanaperos de la hacienda El Topo. Sus casas son casi todas chozas de paja. Casi ningún contacto con Otavalo.

Casco: Comerciantes de ganado mayor y menor. Unos pocos son jornaleros. Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son en su mayoría chozas. Casi ningún contacto con Otavalo.

Araque: Tejedores de sombreros de paja toquilla. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). Las casas son en su mayoría de teja. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de San Pablo.

Abatag: Agricultores. A más de trabajar en los terrenos propios y como éstos resultan insuficientes, trabajan al partido en terrenos grandes de algunos blancos que tienen sus propiedades en ese lugar. Las casas son en su mayoría de paja. Poco contacto con la población blanca y mestiza.

Ilumán Alto: Tejedores de casimires y sombreros (sombreros para los indios). Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). Las casas son en su mayoría de teja. Estrecho contacto con Otavalo.

Ilumán Bajo: Tejedores de ponchos y chalinas y sombreros (sombreros para los indios). Trabajan en terrenos propios (bajos). Las casas son en su mayoría de teja. Buen número de indios de estas dos últimas parcialidades no trabajan por su cuenta, esto es, con su propio capital, sino como peones de otros. Estos peones tienen una tarifa más o menos fija para cobrar por los distintos trabajos encomendados a ellos (p. 12). Estrecho contacto con Otavalo.

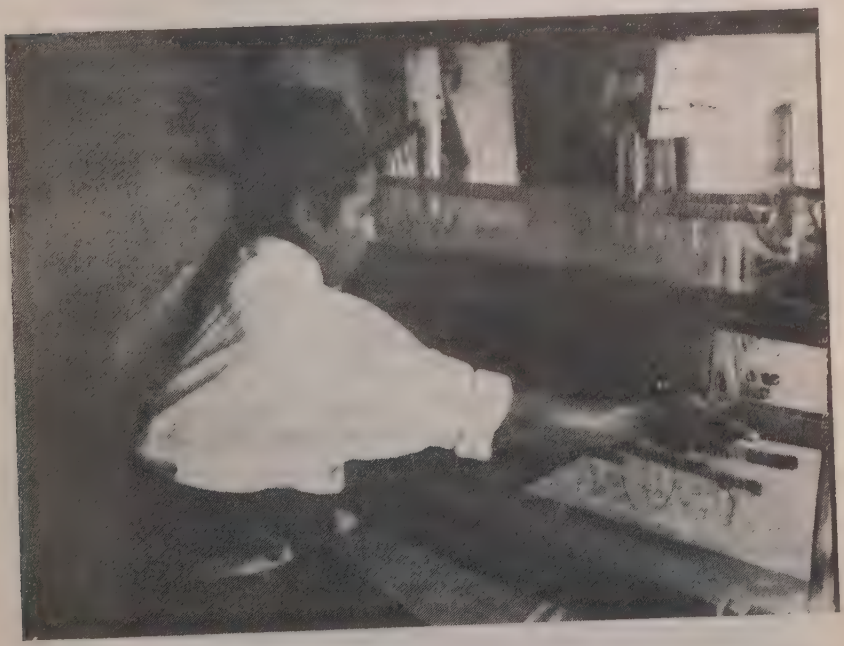
Carabuela: Tejedores de ponchos. Trabajan en sus terrenos propios (bajos). Las casas son en su mayoría de teja. Contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo e Ilumán.

Gualsaquí: Peones para caminos y obras públicas. Leñadores y yanaperos de la hacienda Gualsaquí. Sus terrenos propios son insuficientes (altos). Sus casas son casi todas de paja. Casi ningún contacto con la población blanca y mestiza.

Sigsicunga: Peones, partidarios o arrendatarios de la hacienda Sigsicunga. Casi no tienen ningún terreno propio (alto). Sus casas son casi todas de paja. Poquísimo contacto con la población blanca y mestiza.

Puca Ucsha: Huasipungueros de la hacienda Cambugán. Carecen de terrenos propios. Sus casas son todas chozas de paja. Ningún contacto o muy ocasional con la población blanca y mestiza.

Alrededores de Otavalo. Ecuador



Tejedor de Casimires. Otavalo, Ecuador
Fotos: *A Buitrón*

Agruparemos ahora a las parcialidades de acuerdo a la industria que las caracteriza para luego analizar en detalle su economía.

Tejedores de artículos de lana (ponchos, cobijas, bayetas, chalinas, casimires y fajas): La Bolsa — Peguche — Quinchuquí — Agato — La Compañía — Pucará — Ilumán Alto — Ilumán Bajo — Carabuela.

Tejedores de artículos de algodón (Lienzo y fachalinas): San Juan.

Tejedores de artículos de totora (Esteras y aventadores): San Roque Bajo — Pucará — La Compañía.

Tejedores de artículos de zuro (Canastos, sombreros, aventadores): Punyaro — Santiaguillo.

Tejedores de artículos de paja toquilla (Sombreros): Araque.

Negociantes (de lana, ganado, casimires): Monserrate — Peguche— Pucará — Casco.

Yanaperos: Gualsaquí — Valenzuela — Angla — La Bolsa — Santiaguillo.

Arrendatarios y partidarios: Imbabuela — La Rinconada — Mojandita — Abatag — Sigsicunga.

Huasipungueros: Puca Ucsha.

Peones (para haciendas o para obras públicas): Sigsicunga — Gualsaquí — Pijal — Caluquí — Gualacata — Cachimuel — Tocagón — San Miguel — Malespamba — Calpaquí — Mojandita — Camuendo — Cotama — Ariaspamba — Azama — Imbabuela.

Leñadores: Imbabuela — Monserrate — Mojandita — Gualsaquí.

Cargadores: Cachimuel — Tocagón — San Miguel.

Agricultores por excelencia: Mojandita — Angla — Valenzuela — Abatag.

Antes de anotar el costo de materiales y la ganancia en cada una de las industrias que hemos indicado, es necesario explicar que poquísimos indios (los peones de que hablamos al tratar sobre las parcialidades de Ilumán serían la excepción) trabajan exclusivamente en una sola tarea. El trabajo indígena se caracteriza por la alternabilidad de ocupaciones. Los indios en sus parcialidades trabajan durante todo el día. El descanso para ellos consiste en cambiar una tarea por otra. El que teje un poncho, por ejemplo, en vez de estar sentado en el telar durante todo el día, se levanta cada vez que este trabajo le fastidia y cansa, realiza alguna otra tarea (va a traer agua, tuerce sogas, limpia o "escarmena" la lana, etc.) y luego vuelve a sentarse a continuar tejiendo. Por esta razón el lector encontrará una gran diferencia en el tiempo empleado en tejer el mismo artículo por uno de estos indios que trabajan por su cuenta y por uno de los peones de que ya hemos hablado. Además debemos indicar que el indio en todas sus tareas

cuenta con la ayuda de su mujer y sus hijos. Solamente unas pocas tareas (el urdido y tejido en la manufactura de artículos de lana o algodón) son exclusivas del hombre.

Manufactura de ponchos

Materiales:		
½ arroba de lana	$	70.00
3 onzas de anilina		24.00
Total	$	94.00
Tiempo necesario para terminar un poncho ..... 7 días		
Precio de venta del poncho terminado		140.00
Ganancia total		46.00
Ganancia diaria		6.57

Manufactura de cobijas

Materiales:		
½ arroba de lana	$	40.00
Anilina		1.00
4 onzas de hilo de algodón		8.00
Total	$	49.00
Tiempo necesario para terminar una cobija ..... 1 día		
Precio de venta de la cobija terminada		60.00
Ganancia diaria		11.00

Manufactura de casimires

Materiales:		
12 libras de lana		70.00
Anilina		3.00
Total	$	73.00
Tiempo necesario para terminar un corte de casimir de 7 varas: 2 semanas		
Precio de venta del casimir terminado		160.00
Ganancia total		87.00
Ganancia diaria		7.25

Manufactura de bayetas

Materiales:		
2 libras de lana	$	12.00
Tintura de baño		10.00
Total	$	22.00
Tiempo necesario para terminar una bayeta (anaco) de 2 varas .... 3 días		
Precio de venta del anaco terminado		50.00
Ganancia total		28.00
Ganancia diaria		9.33

Manufactura de chalinas

Materiales:

2 libras de lana	$ 12.00
Anilina	5.00
Total	$ 17.00

Tiempo necesario para terminar una chalina ..... 1 semana

Precio de venta de la chalina terminada	50.00
Ganancia total	33.00
Ganancia diaria	5.50

Manufactura de lienzo

Materiales: ½ arroba de algodón	$ 30.00

De la ½ arroba de algodón salen 20 varas

Tiempo necesario para terminar las 20 varas de lienzo ..... 1 mes (24 días)

Precio de venta de cada vara	7.50
Ganancia total	120.00
Ganacia diaria	5.00

Manufactura de fachalinas

Materiales:

1 libra de hilo de algodón	$ 12.00
Tintura	7.00
Total	$ 19.00

De una libra de hilo salen 4 fachalinas.

Tiempo necesario para terminar las 4 fachalinas ..... 1 día

Precio de venta de cada fachalina	$ 12.00
Ganancia diaria y total	29.00

Manufactura de sombreros (para indios)

Materiales:

1 libra de lana	$ 10.00
Resina de Barbacoas	7.50
Kola	0.40
Harina de maíz	0.40
Carbón	2.00
Total	$ 20.30

Tiempo necesario para terminar un sombrero ..... 2 días

Precio de venta del sombrero terminado	$ 35.00
Ganancia total	14.70
Ganancia diaria	7.35

Manufactura de esteras de totora

Materiales: Totora que crece a orillas del Lago San Pablo y que no le cuesta nada.

Tiempo necesario para terminar una estera grande ..... 1 día

Precio de venta de la estera terminada	$ 4.00
Ganancia diaria	4.00

Manufactura de canastillos y sombreros de zuro

Materiales: El zuro van ellos mismos a cogerlo en el páramo, pero tienen que "hacer una yanapa", esto es, un día de trabajo en la hacienda a la cual pertenece el páramo. Cogen tanto como pueden cargar. Este zuro tiene que ser partido en láminas largas y angostas. Emplean para esta operación un cuchillo bien afilado. Estas láminas las tiñen de distintos colores con anilinas que compran en porciones valor de 80 centavos. Usan por lo menos 4 colores diferentes. Con este material y con el gasto total de $3.20 de las anilinas tienen para tejer siquiera unos dos sombreros y un "terno" (desde 6 hasta 12 canastos, el más grande cubriendo a todos los demás). Un sombrero grande lo terminan en un día y le venden en 12 sucres. En un día terminan tres sombreros de tamaño mediano y les venden a 4 sucres cada uno. Un "terno" de 12 tapas terminan en 2 días y le venden en 12 sucres. Hay una ganancia promedial de $ 8.20 diarios.

Manufactura de sombreros de paja toquilla

Materiales:	
10 cogollos de paja	$ 2.00
Precio de venta del sombrero terminado	15.00
En un sombrero entran 10 cogollos.	
Tiempo necesario para terminar un sombrero	2 días
Ganancia total	$ 13.00
Ganancia diaria	6.50

Es muy difícil calcular las ganancias de los comerciantes; pero sin ninguna duda éstos ganan más dinero que cualquiera de los industriales. Su situación económica más alta se refleja en sus mejores vestidos y casas, y en su mejor alimentación. Los arrendatarios y partidarios disponen también de alguna posibilidad económica; pero los huasipungueros, yanaperos, peones, leñadores y cargadores se encuentran, en verdad, en una situación económica muy precaria.

Indicaremos por último, y antes de considerar algunas generalidades acerca de la economía y organización social de los indios, los precios que cobran los ya mencionados peones por los distintos trabajos encomendados a ellos.

En esta tarea:	*Se demora:*	*Cobra:*
Tejido de un poncho común	1 día	$ 10.00
Tejido de un poncho de 2 caras	2 días	25.00
Tejido de un pañolón o chalina	½ día	8.00
Tejido de un corte de casimir	½ día	8.00
Hilado de una libra de lana (para poncho)	2 días	16.00
Hilado de 1 libra de lana (para casimir)	4 días	20.00

Es necesario recordar que el peón, a diferencia de los demás indios, se ocupa todo el día en una sola tarea, apenas suspendiendo el trabajo por unos pocos minutos para almorzar y merendar. Además su tarea es estricta y literalmente una de las indicadas arriba. Cuando, por ejemplo, se compromete a tejer un poncho, él recibe el hilo ya urdido y lo único que tiene que hacer es colocarlo en el telar y seguir tejiendo.

Generalidades acerca de la economía indígena

La agricultura es el común denominador de las actividades indígenas. Todos los indios son agricultores y la mayoría trabaja en terrenos propios. Todos los miembros de la familia, hombres y mujeres, niños y adultos, participan en las faenas agrícolas. De acuerdo con la situación de los terrenos de que disponen las parcialidades indígenas, podrían dividirse estas en dos grupos: Uno compuesto por las que poseen terrenos únicamente en las regiones bajas, y otro por las que, estando junto a las montañas (Imbabura, Cotacachi y Mojanda) disponen de terrenos bajos y altos o solamente altos. Para los del primer grupo no existe más que una temporada agrícola cada año. Esta empieza con la siembra en octubre y noviembre y termina con la cosecha en julio y agosto. Esto significa que los indios de dichas parcialidades se ocupan solamente nueve meses del año en actividades agrícolas. Siembran de preferencia maíz, frijol, habas, calabazas, chochos y alverjas. Para los del segundo grupo existen dos temporadas agrícolas cada año. La primera coincide con la ya descrita y se desarrolla en los terrenos bajos. La segunda tiene lugar en los terrenos altos y empieza con la siembra en julio y agosto y termina con la cosecha en noviembre y diciembre. Aquí se cultivan de preferencia: quinoa, ocas, mellocos, cebada, lentejas y papas. Esta diferencia en la situación de los terrenos y en la intensidad de las labores agrícolas da como resultado:

1. Un grado diferente de acercamiento y contacto con la población blanca y mestiza de los pueblos. Parcialidades tales como Puca Ucsha, Gualsaquí, Sigsicunga, etc., cuyos terrenos se extienden en las laderas de las montañas y, por lo mismo, se encuentran muy alejadas de los pueblos, casi no tienen ningún contacto con la población blanca y mestiza.

2. Un grado diferente de industrialización. Las parcialidades del segundo grupo están ocupadas casi todo el tiempo en labores agrícolas. Cuando han terminado de cosechar en los terrenos bajos es tiempo de sembrar en los altos. Por esta razón buena parte de estas parcialidades no han desarrollado ninguna industria. Es verdad que casi todos los indios saben tejer ponchos, bayetas, lienzo y fajas; y es

también verdad que los de este grupo tejen; pero únicamente lo que han de necesitar para su uso personal.

Debemos considerar dos factores más que tienen que ver para que en ciertas parcialidades los indios no hayan desarrollado ninguna industria. Estos son la carencia o insuficiencia de terrenos propios y la vecindad de grandes haciendas. Estos dos factores están estrechamente relacionados entre sí. La vecindad de una hacienda casi siempre significa carencia o insuficiencia de parcelas indígenas. En uno y otro caso los indios, bajo estas circunstancias, se ven obligados a trabajar, a más de los terrenos propios (si es que los tienen y son insuficientes) los terrenos de las haciendas ya sea en calidad de arrendatarios, partidarios, yanaperos, peones o huasipungueros.

Los indios de Imbabuela y La Rinconada arriendan el páramo de Mojanda para explotar la leña o para cultivarlo y tener así una entrada extra que complemente la producción de la propia parcela.

Los de Abatag trabajan al partido en terrenos de blancos. El partidario generalmente recibe el terreno y la semilla y los productos cultivados y cosechados por él se dividen igualmente entre el dueño del terreno y el partidario.

Los de Angla son yanaperos de las haciendas El Topo y Angla con las cuales lindan sus terrenos. El yanapero se ve obligado a hacer uso de algo que es propiedad de la hacienda (generalmente el agua para sus necesidades domésticas y el pasto para alimentar a sus ganados) porque aquello no existe en la parcialidad. Para devengar esto el yanapero tiene la obligación de trabajar en la hacienda un día a la semana y en tiempo de cosechas o de siembras hasta tres días a la semana.

Los de Ariaspamba, Camuendo, Calpaquí, etc., cuyos terrenos son insuficientes y cuyas parcialidades están retiradas de las haciendas tienen que salir a trabajar como peones ya sea en las obras públicas o en las haciendas de clima cálido, donde siempre hacen falta trabajadores.

Finalmente los indios de Puca Ucsha son casi todos huasipungueros de Cambugán. El huasipunguero es un peón de hacienda que en vez de recibir un jornal por su trabajo recibe una parcela de terreno que explota para su uso exclusivo y donde levanta su casa y vive con su familia. Al indicar la forma de trabajo de estos indios que carecen de industrias hemos seguido un orden en el que van decreciendo desde las condiciones mejores hasta las peores.

En resumen creemos que la carencia de industrias en algunas parcialidades indígenas se debe a no disponer de tiempo y a la pobreza causada principalmente por falta o insuficiencia de tierras.

En cambio los indios de las parcialidades que forman el primer grupo que durante los meses de agosto, septiembre y octubre no tienen que realizar ninguna labor agrícola dedican todo su tiempo a otras actividades tales como el tejido de casimires, ponchos, fajas, esteras, canastas, etc. Naturalmente la extensión de terreno que poseen determina que estos dediquen mayor o menor tiempo a las industrias o a los negocios.

Si el terreno propio produce todo lo que necesitan para el año, no tienen por qué ocuparse un día más en actividades agrícolas. Pero si el terreno propio es insuficiente se ven en la necesidad de, terminadas las labores en su parcelas, y con el fin de acrecentar sus ingresos, salir a "buscar la vida", esto es, a trabajar ayudando a cosechar el maíz o a cortar la "zarapanga" (hacer hoja) a otros propietarios. Los indios de La Compañía, por ejemplo, van a San Roque y Atuntaqui y en estos lugares van trabajando de propiedad en propiedad hasta por una semana. Por cada tarea (cosechar cierta cantidad de maíz o cortar cierta cantidad de zarapanga) reciben una canasta de maíz.

Además el grado de industrialización depende de la fama que ciertos tejedores han adquirido por sus buenos artículos, su honradez, etc. Estos, aunque pocos comparativamente, casi han llegado a relegar la agricultura a un segundo plano y durante todo el año dedican más tiempo a las industrias que a las labores agrícolas. En las parcialidades de Ilumán, Peguche, Quinchuquí y Agato hay algunos de estos indios que, como tienen tanto trabajo, se ven en la necesidad de buscar quien les ayude a realizar parte de la labor. Estos ayudantes, llamados peones, tienen su tarifa más o menos fija y trabajan intensivamente ya sea hilando o tejiendo para los otros.

De la misma manera el comerciante que ha tenido éxito en sus negocios dedica más tiempo a sus actividades comerciales que a las agrícolas. Los mismos indios de Peguche, pero en especial los de Pucará, son ejemplos de este subgrupo.

Por todo lo expuesto es fácil comprender que el nivel de vida económica y social es más alto en las parcialidades que han logrado algún grado de industrialización que en las que continúan siendo exclusivamente agrícolas. En las primeras las casas son en su mayoría de teja mientras en las segundas son casi todas chozas de paja. Los utensilios de uso doméstico en las primeras son una mezcla, casi por igual, de tipos propiamente indígenas (barro y madera) y otros propios de la cultura europea (porcelana china, cristal y metal). Los vestidos en las primeras son de mejor calidad, más numerosos y de colores más brillantes, mientras en las segundas son de calidad inferior, muy escasos y de colores oscuros. Los adornos personales en las

primeras son una verdadera exhibición de riqueza, mientras en las segundas se reducen a un mínimo. La alimentación en las primeras es más variada porque los productos propios están complementados con los adquiridos mediante compra en las tiendas de los pueblos, mientras en las segundas se reduce a los productos propios. Sus compras en el mercado se reducen a pequeñas cantidades de sal, cebolla y manteca o sebo. En lo que no se diferencian estos dos grupos es en el sistema del trabajo agrícola. Ambos usan exactamente las mismas herramientas y métodos. Son también semejantes en el afán (aunque no en la realización) de ahorrar dinero con dos fines principales: comprar tierras y "pasar el cargo", esto es, patrocinar una fiesta.

En general la economía indígena se caracteriza por un mínimo de necesidades y por una producción que sólo en el mejor de los casos sobrepasa aquel mínimo. Económicamente los blancos necesitan más de los indios que éstos de aquéllos. Casi se puede decir que los indios producen lo que consumen y consumen lo que producen.

Generalidades acerca de la organización social indígena

Creemos que la parcialidad es el núcleo y la base de la organización social indígena. La parcialidad es una gran familia. Todos sus miembros tienen la obligación de apoyarse mutuamente cada vez que es necesario un contingente mayor que la familia. Para los que no observan esta conducta no hay otra sanción que la reciprocidad. Si A necesita la ayuda de B la mejor y única manera de obtenerla es ayudando a B. Sucesos tales como la construcción de una casa, un matrimonio, un priostazgo, etc., son eventos que atañen no a un individuo ni a una familia, sino a toda la parcialidad. Como casi todos los matrimomos se realizan entre miembros de la misma parcialidad, la mayor parte de las familias están emparentadas si no consanguíneamente, políticamente. El cooperativismo es sin duda lo que caracteriza la vida social indígena. Tanto para la construcción de una casa, como para un matrimonio o para el "paso del cargo" todos los miembros de la parcialidad presentan no sólo su aporte personal, sino también su apoyo económico. Todos llegan, con mayor o menor ceremonia de acuerdo con la ocasión, ya sea donde el dueño de la casa nueva, donde los novios, donde el prioste o donde la familia del difunto, con dinero, sal, huevos, pan, fruta, leña, cántaros de chicha, materiales de construcción (carrizos), etc., a entregar sus donativos y a participar en el trabajo o en la fiesta.

Pasar el cargo, esto es, financiar lo que nosotros diríamos una recepción, es la obligación más poderosa y tal vez la única que tienen todos los indios. El "paso del cargo" le da al indio posición social y

prestigio envidiables. Mientras mayor es el derroche de dinero mayor es el prestigio y posición social que alcanza. El "paso del cargo" puede hacerlo en calidad de Capitán o de Paje. El mínimo con que un indio puede pasar el cargo en calidad de capitán es dos mil sucres y como paje mil quinientos sucres. Solamente cuando un individuo ha pasado el cargo es considerado un hombre completo. El peor insulto que puede hacerse a un indio es decirle que es un pobre que todavía no ha "pasado el cargo". Tal acontecimiento consiste en primer lugar en una misa que le dan al santo de la parcialidad y en la bebida y en el baile que siguen a la misa en una de las cantinas del pueblo. El segundo día sigue la bebida y el baile en las casas del capitán y del paje con la banda de música que, por cada pieza que apenas dura dos minutos, cobra un sucre. Unos pocos indios se disfrazan. Todos beben chicha y comen mazamorra y bailan en el patio de la casa. El capitán o el paje reciben y atienden a todos los que llegan. El tercero y último día sigue la bebida y el baile durante la mañana. A las 12 del día el capitán, el paje y el Loa (un muchacho indígena) cubiertos con vistosos disfraces, cabalgando sendos caballos y seguidos de la banda y de todos los acompañantes, se dirigen a la plazuela de la parcialidad donde se levanta la capilla. Aquí sigue la bebida y el baile y por fin la fiesta se termina levantando un alto y delgado tronco de eucalipto descortezado, y en cuya cima han formado una especie de plataforma cargada de pan, fruta, dinero, etc. Niños y adultos tratan de escalar ese poste resbaloso; se forman grupos para ayudarse mutuamente, los fracasos se suceden y los espectadores gozan y ríen a carcajadas, Por fin alguien logra llegar hasta la plataforma y se adueña del botín. Con esto no ha terminado la obligación que impone el "paso del cargo". Es solamente una parte, una mitad de la ceremonia. El capitán y el paje tienen enseguida que señalar una fecha para repetir la fiesta. Generalmente esta segunda parte (idéntica a la primera) se realiza después de 3 o 4 meses. Durante este tiempo los financiadores de la fiesta, los priostes, conservan sus títulos de capitán y paje respectivamente. Sólo después de esta segunda parte de la ceremonia se considera que dichos individuos han "pasado el cargo".

Otro evento que pone de relieve la sociabilidad y cooperación del indio es la construcción de una nueva casa. El dueño no tiene sino que preparar comida y bebida para los trabajadores y contratar un maestro albañil que dirija la construcción y organice el trabajo. Todos los parientes y amigos llegan a prestar su contingente y con algún obsequio para el dueño de casa. Todos cooperan animados de la mejor voluntad, juegan tirándose lodo, se embroman, ríen, conversan, beben chicha y comen mazamorra y mote. Al trabajo cooperativo indígena podría aplicarse muy bien aquello de "la alegría en la acción".

En resumen pasan un tiempo magnífico y más que una tarea es una fiesta.

Otra muestra de la sociabilidad indígena es la costumbre de ofrecer cualquier cosa, lo que tengan a mano, a cualquier indio que por una u otra razón visita la casa. Apenas llega el visitante y antes de preguntarle siquiera por el objeto de su presencia, algún miembro de la familia ya está presentándole el plato de comida. Solamente cuando ha terminado de comer empiezan a conversar y a inquirir por el objeto de la visita. La parcialidad, como una grande y buena familia, está siempre lista a ayudar y socorrer al individuo cada vez que esta ayuda es necesaria. Quien ayuda a otro no espera sino reciprocidad y está seguro de tenerla mientras cumpla con esta obligación social.

En sus relaciones con los blancos el indio cambia por completo. Ya no es el espíritu alegre, burlón, pleno de voluntad, de fuerza y de vida, sino el individuo apocado, silencioso, sin voluntad, apático, sin vitalidad. Una larga y dura experiencia le ha enseñado a desconfiar del blanco. No importa que unos pocos blancos traten sincera y desinteresadamente de ayudarle y considerarle como a igual, el indio seguirá desconfiando. Solamente una labor tenaz y de muchos años podrá volver a ganar la confianza perdida. Y esto es indispensable para iniciar cualquier labor en beneficio del indio.

Por esto sus relaciones con los blancos son bastante limitadas. Se reducen a buscarlos como mediadores en sus relaciones con la vida política y religiosa del país. El indio casi nunca se acerca personalmente a las autoridades civiles o religiosas para solucionar sus problemas. Siempre lo hace por intermedio del blanco. Para encontrar su intermediario el indio busca a la persona que más le conviene y le hace compadre del bautizo de sus hijos. Los compadres de bautizo de los indios siempre son blancos.

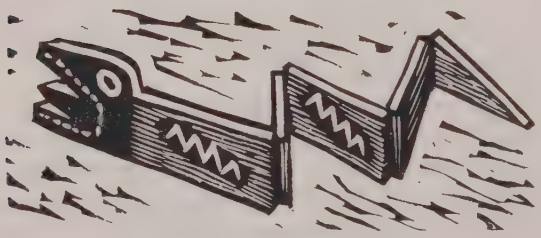
Al tratar de las relaciones de indios y blancos forzosamente tenemos que recordar su situación económica. Las parcialidades más progresistas, las que en mejor situación económica se encuentran son las que han logrado un nivel más alto de industrialización; pero estas son a la vez las que tienen un contacto más estrecho con la población blanca y mestiza de los pueblos. Por esta razón los indios de estas parcialidades son menos huraños, menos desconfiados y participan considerablemente en la vida y cultura del país.

En general creemos que la vida social indígena está mucho mejor integrada que la vida social de blancos y mestizos.

*

En vista de todo lo expuesto y considerando que la parcialidad se encarga de velar por las necesidades más imperiosas del individuo nosotros creemos que no sería aconsejable incorporarlos al seguro social. Su incorporación, caso de hacerla, tendría que ser forzada porque el indio no vería la necesidad de la misma. Además, una de las mayores dificultades al tratar de incorporarlos será la desconfianza que el indio tiene del blanco. La experiencia les ha enseñado por más de cuatrocientos años a desconfiar del blanco, y esto no vamos a poder borrarlo con sólo ofrecerles que desde ahora no se les va a engañar. La ayuda más urgente que el indio necesita, en nuestro concepto, es la relacionada con la adquisición de tierras. Darle facilidades para que las adquiera, si es que no las tiene, o para que la extensión de las que posee sea suficiente, enseñarle métodos mejores de cultivo y de conservación del suelo y entrenarle en el cultivo de nuevas plantas proporcionándole las semillas, sería suficiente para que mejore enormemente su actual situación económica y social.

El caso de los indios de Otavalo, donde casi todos tienen su parcela propia y donde, sin que nadie pueda negarlo, han alcanzado la mayor independencia económica y social y por ende donde más se han aculturizado, debe servir de ejemplo para cualquier labor que quiera realizarse en beneficio positivo y práctico del indio ecuatoriano.



Definición, Pase y Desaparición del Indio en México

Por J. de la Fuente
(México)

English Summary

Agreement to the idea of defining the Indian on the base of functional criteria directed to determine concrete deficiences and needs of "Indian" groups, does not imply to the writer the need of precise definition in every case in which people are to be considered "Indians". The functionality of that criteria should begin, instead, with the recognition of the cultural phenomena of "passing" and the actual refusal of Indians to be labeled and considered as such. Some facts as to the extent to which the Indian is racially and culturally defined in Mexico and the looseness of criteria upon which classification of peoples is made in the specific set are here reported, concludes that "Indian" and "Indianness" tends to fade away as changes continue and local, regional and class sentiments are emphasized.

Tanto en México como en otros países de América, la definición del indio ha cambiado de una cuestión meramente estadística a otra académico-práctica. Su importancia ha crecido por las consecuencias últimas que se supone puede tener una acertada o una desacertada definición. En general, se entiende que la definición del indio proporciona el punto de partida para determinar, entre otras cosas, la medida en que el problema indígena tiene caracteres raciales o culturales; en que una equivocada política indigenista pueda hacer de él, si cultural, un problema racial, o en que esta misma política pueda conducir a la pérdida de una "Indianidad", presumiblemente valiosa. De modo fundamental, se estima que con ella será posible establecer a qué grupos específicos y en qué formas debe llevarse la obra indigenista. La tesis que aquí se ofrece para discusión mantiene un gran acuerdo con las ideas sustentadas por Lewis y Maes[1] en cuanto a la necesidad de emplear un buen criterio funcional, a fin de determinar las deficiencias concretas y las necesidades de ciertos grupos humanos (indígenas). Está en desacuerdo, sin embargo, en que sea necesario en todo caso definir con precisión, primeramente, los grupos que deben considerarse "indios". Esto es, se piensa que no siempre es conveniente dirigirse hacia el "indio" como tal; que los indigenistas y funcionarios deben enfrentarse al problema (que en parte ellos han

[1] Oscar Lewis y Ernest E. Maes, *Bases para una Nueva Definición Práctica del Indio.* América Indígena, Vol. V, Nº 2, México, D. F., 1945.

creado) de querer restablecer como indios a gentes que han pasado a ser no-indios[2] o que ya no desean ser indios, y que la funcionalidad del criterio que se emplee puede principiar tomando en cuenta la realidad de este paso.

Aun cuando es aparente que existe un consenso de opinión sobre lo que define al indio en México, si la raza o la cultura, o ambas, esta cuestión será el primer asunto a considerar. La conclusión del que esto escribe, que coincide con la general,[3] es la de que el indio en México no es definido racial, sino culturalmente, pero que la raza (biológica y sociológica) aún desempeña un papel, en varios casos importante, en las actitudes y relaciones de indios y no-indios. Su significación, sin embargo, parece muy pequeña si se la compara con la que tiene en países como Estados Unidos o la Unión de Sud-Africa, pero se estima que su efectiva significación en aquellas actitudes y relaciones está aún por precisarse y que amerita atención especial.[4]

Los hechos básicos sobre la medida en que ha ocurrido en México la fusión biológica de blancos e indios, y de unos y otros con los negros, han sido expuestos en numerosos trabajos y no exigen su repetición minuciosa.[5] Como uno de los resultados de esta fusión, dentro de su especial contexto, los términos clasificatorios para la población, basados en la raza biológica (y tal vez también en conceptos primitivistas de raza sociológica) se han reducido a los términos iniciales, por una parte, y se han ampliado, por la otra, volviéndose difusos, pero cambiando poco menos que radicalmente en su significación. Esto es, en un principio se distinguió, con términos específicos, a sólo dos grupos existentes, el de indios y el de no-indios ("castellanos", "blancos" u otros nombres)[6]. A estos se agregó el correspondiente a los negros y, en virtud de la interacción de los gru-

[2] Podría emplearse en lugar de no-indios el término "mexicanos". Se prefiere aquél por considerarse que el indio que deja de serlo no pasa estrictamente a ser mexicano, ciudadano con amplia consciencia nacional.

[3] La posibilidad de identificar en sentido biológico a los indios y más aún, a grupos específicos de indios como los Coras, Huicholes, Mayas, etc., ha sido sostenida por Lucio Mendieta y Núñez, *Notas sobre el Artículo "El Indio en México", de Robert Redfield,* Revista Mexicana de Sociología, Vol. IV, Núm. 3, México, D. F., 1942.

[4] Las "actitudes raciales" más extremas parecen darse en las comarcas Maya de Quintana Roo, Tzeltal de Chiapas y Yaqui de Sonora. Véase, sin embargo, la nota 10.

[5] Un resumen de las apreciaciones sobre la mezcla racial en México se encuentra en Robert Redfield, *El Indio en México* (traducción), Revista Mexicana de Sociología, Vol. IV, Núm. 3, México, D. F., 1942.

[6] "Naturales" se usó quizá con mayor frecuencia que "indios".

pos, los términos mestizo, criollo, mulato, zambo y muchos otros más.[7] Sin embargo, todos estos términos aparecen hoy sumergidos en los tres primeros (correspondientes a los tres grupos básicos iniciales), o sean el de indios, el de no-indios ("castellanos", "gentes de razón", "ladinos",[8] etc.) y el de negros. Estrictamente, este último término es el que tiende más a definir racialmente al grupo correspondiente, en razón de su alta visibilidad, y a pesar de su mezcla; pero ni indio, no-indio, gente de razón, ladino, castellano, etc., denotan ya raza o se refieren a gentes definibles por raza, e indio en sí es más bien significativo de una clase social, económica o cultural. Las alteraciones en la clasificación (que van más allá de lo expuesto), son a nuestro juicio un índice sobremanera importante de que los grupos, racialmente definidos antaño, han dejado de serlo para ser definidos por la cultura. Es de esto, en parte, de donde viene a resultar que el indio, el no-indio y el negro se hayan convertido en algo así como una paradoja al reconocérseles aquí como sujetos reales y al no poderseles definir allá con precisión.

La elasticidad o vaguedad del criterio racial en México se evidencia en que un indio, un negro y un "blanco" o no-indio puedan serlo por el solo hecho de tener nada más que uno o dos elementos que los identifica lejanamente con una "raza": el cabello lacio y negro, los ojos o el cabello negros, y un color de la piel o del cabello un poco más claro que el de otros. Existen indios de color "prieto", pero también de color blanco. En cuanto a la terminología clasificatoria, es más bien en los intelectuales en quienes se encuentra la preocupación por restablecer los viejos términos basados en la raza. Son ellos quienes emplean términos como mestizo, criollo y blanco,[9] pero

[7] "Criollo" no fué término racial y, al igual que "naturales", parece corroborar el énfasis que los españoles daban al lugar de nacimiento y en general, a la localidad, pero al primer término dan algunos, en México, cierta significación racial. Una de tantas pruebas de lo que más adelante se dice sobre la alteración en el significado de términos raciales se encuentra en *jarocho*, que primeramente se aplicó al producto de la fusión negro-indio, pero hoy en día se aplica al habitante de la costa de Sotavento y en general, al nativo del Estado ("jarocho") de Veracruz, caracterizándose con el un modo de habla y conducta específicos.

[8] Esto es, el no-indio no tiene un nombre general y recibe o se da un nombre específico más bien en las comarcas rurales que en las ciudades. "Ladino" se emplea aquí en la forma corriente en Chiapas, que es la misma de Guatemala. En las demás comarcas de México, da a entender un indio marrullero por lo transculturado, un individuo "marginal".

[9] El empleo de "blanco" para designar al no-indio (pero tampoco negro) fué común durante el siglo pasado. Se encuentra, entre otros, en historiadores de la Guerra de Castas en Yucatán, o de las luchas contra los Apaches. Recientemente se lee en Alfonso Fabila, *Las Tribus Yaquis de Sonora*, México, D. F., 1940, aunque en apariencia los Yaquis mismos emplean el término *Yori*, con connota-

en muchos casos, usan mestizo con la aclaración precisa de que le dan un sentido cultural, no racial. Es aquel sentido el que tiene entre los indios mismos, en los casos contados en que usan el término.

En cuanto a las "actitudes raciales", es evidente que existen.[10] Al color obscuro (de indio o de negro) se liga un bajo status, consecuentemente extendido a la extracción biológica. Las nociones sobre la inferioridad innata del indio son comunes, y es casi general el empleo de términos como "indio", "indiote", "naco" y otros, en sentido denigrante. El no-indio generalmente ve al indio con menosprecio y tanto el uno como el otro tienden a racionalizar las condiciones indeseables en que viven arrojando la responsabilidad de estas a la extracción indígena. Resolver el problema indígena liquidando a los indios es para no pocos la medida eficaz. La discriminación es asunto privado, se guarda hacia el indio más distancia social de la que comunmente se supone, y es significativo que el número de indios que actúan como funcionarios gubernamentales sea en verdad pequeño. Un cuadro de la situación, para ser completo, necesitaría, sin embargo, la compensación de lo anterior con otros hechos sobre la fluidez social, algunos conceptos sobre la superioridad del indio, y la aceptación de los esfuerzos de promoción de éste, entre otras cosas.

Puede decirse, con todo, que como un resultado del contacto prolongado y de la escasa atención relativa que la raza despierta, el indio no es definido racialmente, pero un segundo efecto del contacto

ciones culturales y en parte raciales. Gregorio Torres Quintero, en *México hacia el Fin del Virreinato Español*, México, D. F., 1921, fué bastante preciso cuando asentó que las denominaciones de las castas coloniales "no revisten hoy más que interés histórico, pues ya no tienen uso ninguno ni menos determinan la posición social de ningún mexicano. Hoy sólo han sobrevivido las palabras *indio, negro* y *blanco* en el lenguaje usual, no en las leyes; y para designar el color intermedio del *mestizo* (palabra sólo empleada en el lenguaje escrito), nos valemos de la palabra *trigueño* y de sus comparativos *más trigueño* o *menos trigueño*, según los casos. Y hasta hemos inventado el término *güero* para designar a los rubios". En general, "blanco" tiene poco uso actual y "criollo" se aplica en ciertas regiones a objetos poco finos, o locales, en contraste con los finos y en veces extranjeros, o para denotar extracción: "criollos de aquí". Ultimamente, algunos intelectuales se han dado a convertir a los grupos étnicos indígenas en "razas".

[10] Paul S. Taylor, en *A Spanish-Mexican Peasant Community, Arandas in Jalisco, México*, Ibero-Americana: 4, University of California Press, Berkeley, California, 1933, da una breve pero útil descripción de estas actitudes en una comunidad predominantemente no-india (o muy "española") en lo racial, apreciablemente "india" en lo cultural. Dichas actitudes pueden resumirse así: predominante concepto de la superioridad racial del no-indio sobre el indio, tolerancia pública, actitudes raciales confinadas a lo privado y manifiestas más bien en las pautas y la realización de los matrimonios, y alguna influencia norteamericana en los conceptos raciales, manifiesta, por ejemplo, en el uso del término "blancos".

ha sido el cambio cultural, que también ha hecho difusos los criterios culturales que definen al indio. Es evidente que no en todas partes de México, o no en todos los casos, dichos criterios son difusos. Como lo especificó un autor,[11] haciendo una salvedad oportuna a su generalización, en muchas partes de México un indio se distingue de un no-indio con bastante facilidad. Los elementos culturales más usados para definir a un indio han sido, en primer término, el empleo del idioma indígena como lenguaje único o principal, y después la indumentaria, la ocupación, tener dos nombres como nombre o un apellido indígena, haber nacido en un pueblo o comarca india o vivir en uno u otra como descendiente de otros indios, y poseer un número de costumbres y modos de vida, institucionalizados o no, como andar descalzo, vivir en jacales, etc. A estos elementos debe agregarse otros: uno generalmente pasado por alto, o sea la identificación del individuo con un grupo étnico que se tiene como distinto y aún como opuesto al no-indio, la condición de pauperismo económico y la de opresión social.[12]

La primera observación que puede hacerse al empleo del criterio cultural para definir al indio es la de que es difícil precisar qué elemento es o vamos a llamar "indio": muchos elementos así designados son simplemente caracteres antiguos, resultados de sucesivas transculturaciones, o más bien caracteres de la gente rural, vista en contraste con la urbana. Otros elementos no son objetivos y, por ello, difíciles de precisar.[13] Finalmente, no se considera que un solo elemento sirve para definir al indio y la suma de muchos tampoco lo logra, por cuanto que ampliaría tan desmesuradamente al grupo por definir que llegaría a incluir a gentes a quienes muchos no reconocerían como indias, o que no se reconocerían a sí mismas como indias.

Son éstos, así, puntos cruciales en la definición del indio, pero la última observación ha hecho referencia implícita a la realidad del paso de indio a no-indio en México, a ciertas complejidades que tiene el problema indígena en virtud de los grupos de sexo, edad y ocupación que hay entre los indios, la cercanía o lejanía de estos con respecto a los centros urbanos, y en general, a las grandes diferencias existentes dentro de un mismo grupo indígena, y entre los grupos

[11] Robert Redfield, *ob. cit.*

[12] En este sentido, por algún tiempo se ha hablado de los grupos indígenas como minorías nacionales oprimidas.

[13] En América Indígena y otras publicaciones se ha dado a conocer ampliamente la clasificación histórico-cultural (y funcional) de Gamio, con observaciones de su autor o de otros antropólogos. Parte de la bibliografía relativa aparece en Lewis y Maes, artículo citado.

indígenas. Hace también referencia al valor que tenga definir al indio, con miras a la acción práctica.

En lo que toca al pase del indio en México, dicho pase es un hecho diario y se efectúa descartando el lenguaje y la indumentaria indígena, principalmente, o una suma de rasgos culturales habitualmente considerados como indios. Sin embargo, en muchos casos no es necesario eliminar nada, por cuanto que el "indio" no se ha considerado a sí mismo como tal, o ha aprendido ya a considerarse un campesino, un trabajador, o un nativo de una región específica.[14] El curso de los acontecimientos en México parece señalar que tanto los indios como los no-indios están interesados en que aquellos pasen a ser no-indios y que tal paso es relativamente fácil. Esto significa en gran medida la desaparición de la "Indianidad".

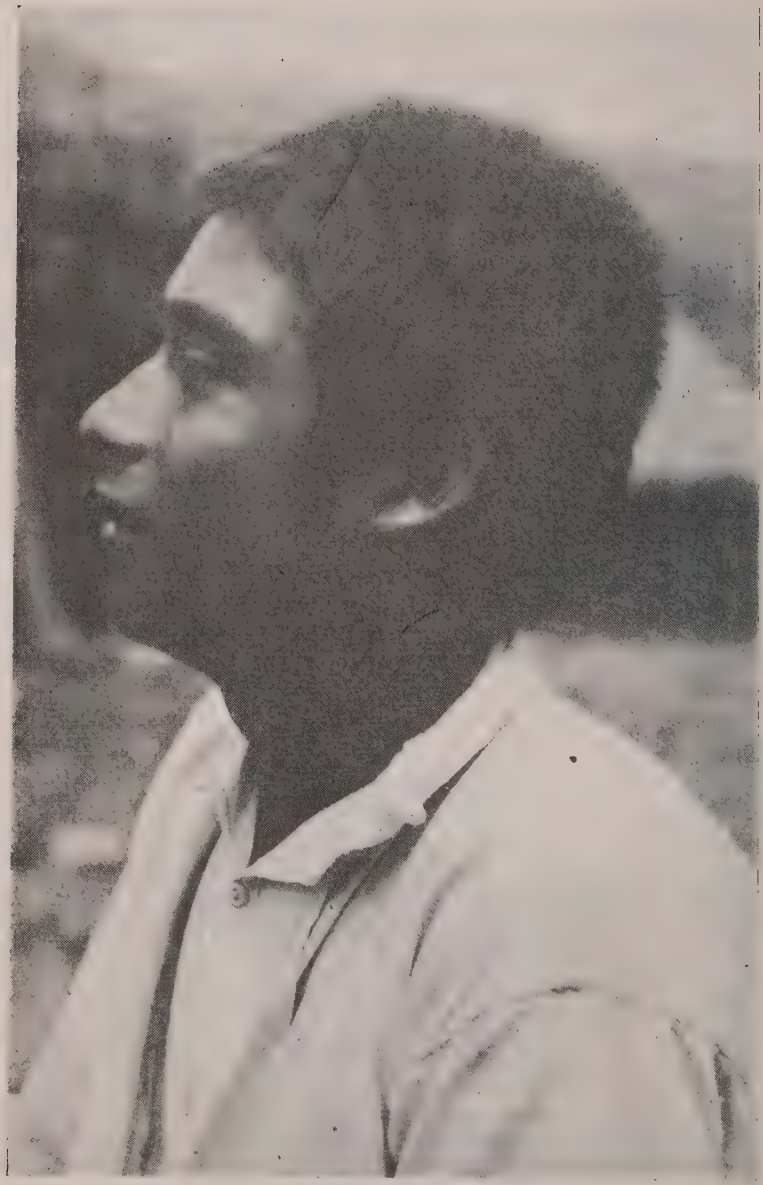
Este fenómeno general, que es un resultado del estrechamiento de un contacto entre dos clases de gentes, en parte dirigido y en parte no dirigido, opera en un sistema de valores que busca la desaparición de diferencias entre indios y no-indios, la desaparición de la Indianidad, y la del mismo término "indio". Atendiendo a lo que ocurre en un gran grupo indígena de México, se ha asentado que "la Indianidad no está en la raza, sino en el idioma (indígena) y este despierta en quienes lo hablan el sentimiento de que son rústicos, poco claros o poco inteligentes, más con todo, puede cambiársele por un idioma que mejora la mentalidad, haciéndola clara, inteligente y rica —una mentalidad como la del "castellano". La Indianidad está en la indumentaria, que los viejos no abandonarán pero los jóvenes sí, y al hacerlo se desprenden de la marca más visible de diferencia y de status inferior, siendo entonces "indios" sólo para aquellos que los conocen, si es que son "indios" para ellos: para la mayoría son "-eños" o "-ecos", gentes de un lugar o una región. La Indianidad está en un núcleo de costumbres, pero de costumbres que también pueden ser modificadas y más aún, que no difieren gran cosa de las de un número

[14] Un caso destacado es el de los Zapotecos de Tehuantepec, Oaxaca, que comunmente rechazan el ser llamados indios y se designan (y son designados) como "tehuanos", en general, juchitecos, etc., en función de la comarca o el lugar específico. El término "Mixteco", también en Oaxaca, tiende cada vez más a dejar de precisar "indio mixteco" y a significar en cambio "nativo de la (región) Mixteca". El autor ha realizado investigaciones en una zona en que muchos "indios" no se tienen como tales, existiendo entre ellos cierta renuencia a solicitar auxilios del Departamento de Asuntos Indígenas. Esta renuencia existe también en otras comarcas en las que el "indio" se rehusa a ser llamado y tratado "como indio". Robert Redfield, en *Yucatán, una Cultura de Transición*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1944, ha hecho asequibles materiales sobre el cambio de grupos étnicos, antes distinguibles y distinguidos, en una sola sociedad con clases y sin diferencias étnicas.

de castellanos o gentes parecidas a éstas. Se identifica entonces la Indianidad con la rusticidad y el retraso —algo a eliminar— o con las cualidades superiores de ser gente cooperativa, trabajadora, que tiene en orgullo ser campesina —algo a conservar, tal vez—. Si el término "indio" es rechazado por sus connotaciones de inferioridad y las agencias gubernamentales se dirigen al indio como campesino, más que como indio, y si, por último, las cualidades y las características son asociadas a gentes y lugares locales —pueblos, regiones y ciudades— la Indianidad y el indio desaparecen. Lo que tendería a permanecer sería la Indianidad derivada de una localidad o una región: algunas gentes serán indias porque acaeció que sus abuelos fueron "indios de un pueblo" o "de una región". En contra de esto, sin embargo, opera nuevamente el énfasis local, el carácter de ser "ecos" o "eños" de un pueblo, acentuado tanto por indios como por "castellanos" y quizá el énfasis regional y de clase que hace de las gentes "campesinos serranos" "de una región o un distrito".[15]

Con lo anterior, sin embargo, no se desea sugerir una sumisión al *laissez-faire*, sino más bien tomar en cuenta factores en apariencia no bien considerados, a fin de establecer con mayor precisión las condiciones de la obra indigenista a realizar.

[15] J. de la Fuente, *Race and Culture Changes of a Mexican Group*, presentado en los Seminarios sobre el Contacto de Pueblos y Culturas de la Universidad de Fisk, Nashville, Tenn., 1946.



Indio Tojolobal. Chiapas, México

El Descubrimiento del Indio

Por Angel Reyes
(Colombia)

English Summary

The author of this paper reviews the innate qualities of the American Indian, those psychological characteristics which make him homogeneous and which distinguish him from other peoples; such characteristics which constituted a shield against the influence and total destruction by the European man. The author asks, thusly, for a broader and more sincere recognition of the Indian cultural and traditional contributions in the formative aspects of our mestizo culture and biology. The cultured American man thinks of himself as being a debtor almost exclusively to Spain, and in part, to France—forgetting the copper race reflected in his soul.

In the following lines, Mr. Reyes reminds us —with an urgent call which resounds in the whirlwind of our unhappy civilization— the lack of a clearer conscience regarding our continental populations, and proves how our nations are awakening from their long lethargic dream on the eve of a new discovery—today more important than that of Columbus 500 years ago: the discovery of the Indian soul we have for such a long time forgotten, but that which we must proudly admire.

Appreciating at its just value the autochthonous cultural contribution and the one we inherited from the Old World is the only way to assure America a greater, purer, and more definite future.

El debatido episodio del descubrimiento y conquista de Indoamérica aun no se ha definido. Hasta los niños saben que Colón con sus tres carabelas hizo el descubrimiento de un nuevo continente que encontró habitado por una especie humana considerada inferior que denominó indígenas o aborígenes; que posteriormente desembarcaron en ese territorio las huestes de origen español que hicieron la conquista. las cuales combatieron y aplastaron todo lo que encontraron como obstáculo para sus fines; o dicho en otros términos, destruyeron la floreciente población aborigen que hallaron como dueña y señora del tan codiciado territorio. El gran episodio, con sus detalles, también se conoce, desfigurado, claro está, porque ha sido escrito por descendientes más o menos directos de los conquistadores. que en su afán de hacer creer en el noble origen de sus ancestros olvidaron que semejante desfiguración no podría mantenerse por mucho tiempo, pues pronto vino a saberse que los tales conquistadores, en su mayoría, eran individuos de dudosos y aun pésimos antecedentes, que perseguidos por la justicia o en trance de caer en sus manos, se alistaban para venir al nuevo territorio a correr aventuras. Estas y otras cosas más se saben del descubrimiento y la conquista. Pero como mi propósito no es ése, sino el de averiguar si se ha hecho el descubrimiento del alma y del espíritu

América Indígena, Vol. VII, Nº 1, Enero, 1947.

del indio, para poder establecer nuestra propia y verdadera cultura, vamos a ver en qué forma y con qué elementos se presenta esa obra, de la que muy pocos datos ciertos se tienen, pues quienes podían haberlos facilitado eran los mismos que los destruían. Sin embargo, algunas crónicas y relatos accidentales han servido para orientar a los historiadores en ese intrincado laberinto, del que en verdad pocos se han preocupado, quizá porque la condición de la raza aborigen no les llamaba mucho la atención, por razones de cultura y civilización, elementos éstos cuya existencia se les ha negado, con algunas excepciones, muy honrosas por cierto. Así vemos afirmar, no sin cierta sorpresa, que el indio no poseía ni cultura ni civilización, y que su estado salvaje no presentaba características dignas de ser tenidas en cuenta. Pero yendo más lejos y, para justificar el presente estado cultural, desde la independencia hasta nuestra época, todo el aporte se ha atribuído a los conquistadores y posteriormente a la influencia de otros países, especialmente a Francia. Algunos letrados del Nuevo Mundo que se han dedicado a investigaciones de este género no han vacilado en reconocer a priori esa situación; pero ello es explicable ya que su formación intelectual ha procedido de esos orígenes, ya que el indio nada podía ofrecerles en ese sentido por la carencia de una lengua con expresión alfabética. Además, también hay cierta dosis de orgullo y vanidad en quienes adoptaron o adoptan esas posiciones, pues todo el acervo cultural y el arte en sus mejores manifestaciones tienen su origen en el Viejo Mundo, lo cual les deslumbró. En tales condiciones ya no estaban en posibilidades de observar imparcialmente cuál era en verdad su origen, y una vez descubierto, averiguar si en ese fondo indígena existió una forma cultural o una civilización, no tan desarrollada como la europea, pero sí en trance de evolucionar o evolucionando lentamente. Como esa obra requería largas y serias investigaciones, pues era preciso poseer un espíritu capaz de reconocer la verdad aun cuando ésta fuera aparentemente en nuestro propio perjuicio, se escogió el camino más fácil o sea el de atribuír íntegramente nuestra cultura a origen español para la generalidad, y a origen francés para la minoría escogida que estaba en aptitud de beber en esas dos inagotables fuentes. Los resultados han sido los que la misma historia señala o calla por discreta, es decir, unos países que se desconocen, que se niegan, pero no vacilan en identificarse buscando puntos de contacto con otras culturas y civilizaciones. Ultimamente están tratando algunos gobiernos de reparar tal desconocimiento y negación, reparación que no será completa mientras se continúe ignorando, de buena o mala fe, al indígena que, por lo menos en un cincuenta por ciento, hay en todos los habitantes del Continente.

Con bastante rapidez se ejerció la influencia europea, pues siendo predicada y sostenida por la clase social dirigente había pocas probabilidades de contrarrestarla. La política, las costumbres y en general las diferentes modalidades en la vida cuotidiana han marchado bajo ese signo de copia y adopción forzosa, que de buen o mal grado les ha sido impuesta a los países del Nuevo Mundo. Distintas etapas se han venido sucediendo y echando raíces tan profundas que sólo mirando un remoto futuro se puede esperar un resurgimiento de la verdad, resurgimiento que se inicia en nuestros días y cuyos efectos habrán de abarcar todas las manifestaciones comprendidas en el mal señalado.

Nuestra propia cultura

En cuanto a nuestro origen son pocos, como ya se dijo, los elementos disponibles para su estudio, pues sólo unos cuantos relatos incompletos de aquella época y los grupos de indígenas diseminados en los diferentes países es lo que puede servir en la averiguación de si existieron una cultura y una civilización en el autóctono habitante americano.

Tanto las Crónicas como las condiciones morales de los aborígenes que el autor conoce concuerdan en puntos esenciales sobre el carácter, que es apoya en los principios de verdad, sinceridad y franqueza. Sabido es, y en esto están acordes los cronistas de la conquista, que el indio no mentía y que cuando necesitaba reclamar o condenar exponía el caso con gran naturalidad, cualquiera que fuese la persona ante quien tuviera que hacerlo. Ello está corroborado por los grupos o comunidades actuales, especialmente los que lograron mantenerse alejados de la influencia española, como los Guajiros en Colombia.

Otra característica del indio actual es el sentido de fraternidad, de hermandad, pudiera decirse, practicado diariamente sin alardes ni aspavientos de ninguna naturaleza.

La acogida que el indígena dispensa en su choza, brindando comida y lecho, no en la forma vanidosa de nosotros, sino en esa otra espontánea, profunda —pues su felicidad consiste en que el visitante tome con confianza lo que necesite—, es algo que no se ha arraigado en nuestra cultura y civilización. Entre nosotros existe la enseñanza cristiana, y quienes la practican con sinceridad son tan generosos como el indígena, pero téngase en cuenta la diferencia: esta generosidad es propia de la idiosincracia del autóctono; el Cristianismo, en cambio, es un credo que no ha podido establecerse más que medianamente, después de veinte siglos de prédicas continuas; pudiéramos pues decir que la raíz y el fondo de maldad es mayor en los pueblos que hemos dado en llamar civilizados y cultos. Otra modalidad importante del Amerin-

dio es la seriedad, el mutismo; la síntesis, pudiera decirse, del sentimiento de bondad y la gravedad en que toma la existencia. En ellos no hay ni afanes ni apresuramientos. La sencillez rústica de su existencia se desliza suavemente. Se dice que carecen de ambiciones, pero esa característica es, precisamente, una de las principales modalidades que reflejan un sentido filosófico que quizá ellos mismos no son capaces de explicar: lo practican, empero, diariamente como un mandato de su fuero interno. En fin, es preciso reconocer que en ellos no se encuentra ni el verbalismo ni la charlatanería de nuestra cultura.

Todas estas manifestaciones indígenas son visibles para quienes de buena fe y sinceramente quieran verlas, pues para llegar hasta su fondo no se requieren profundos ni difíciles estudios: es sólo condición esencial la sencillez y la sinceridad.

Este tema es de suma importancia para nosotros los Americanos, y es conveniente ir aclarando el alcance real que ha tenido la cultura europea, que sin lugar a dudas es vasta y trascendental en el sentido del arte, pero ya hemos visto que éste no ha sido suficiente para moldear la conciencia —reflejo del alma y el espíritu— en el hombre común, en la mayoría; tales manifestaciones de cultura intelectual sólo ha podido poseerlas una minoría, una élite, cuya influencia ha ido de fracaso en fracaso en cuanto se relaciona con la formación de una conciencia en el hombre común.

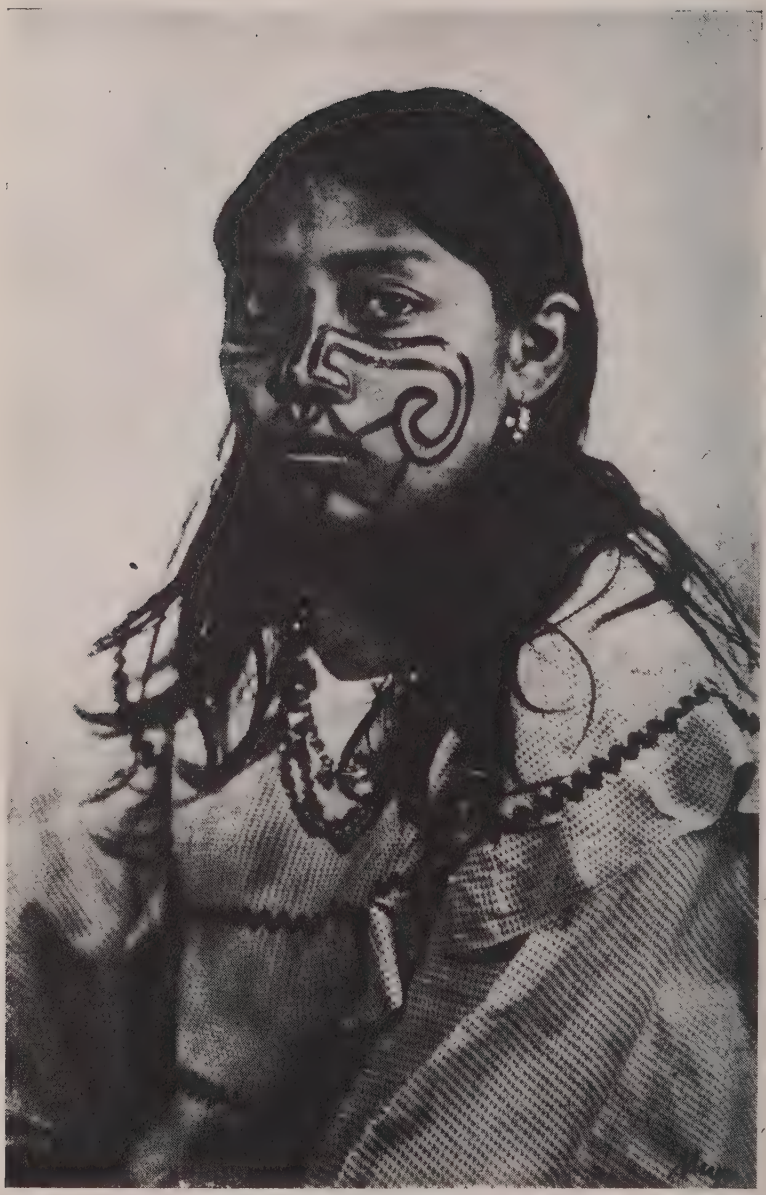
Todo ha sido, en gran parte, efecto de la confusión entre civilización y cultura; aquélla se ha identificado con un enorme y descomunal desarrollo material, y ésta se ha convertido en un refinamiento de urbanidad acompañado de buenas maneras, de buen decir y de buenos gestos, pero totalmente desligada de las condiciones esenciales que por sí solas constituyen la propia y verdadera cultura. Siempre hemos creído que un hombre culto es aquel capaz de expresarse floridamente sobre todas las cosas; que ha leído los clásicos y conoce la historia de la literatura como la palma de su mano. ¡Error, tremendo error! La cultura es algo más hondo, cuyas raíces reposan en los actos diarios de quien la posee.

Con la civilización ha sucedido otro tanto. Hemos creído que pueblo civilizado es el que inventó o disfruta de todos los adelantos de la ciencia: ferrocarril, avión, radio, etc.; pero no hay tal. Esa desfiguración se ha venido por tierra, porque si bien la civilización tiene algo de ese desarrollo material, representa principalmente el sentido cristiano de la vida, el respeto al semejante y la fraternidad de todos los hombres. Esa es la verdadera civilización. Y si alguien duda de esto, ¿qué diría de lo que acaba de suceder en Europa, cuyos países alcanzaron gran desarrollo material, y sin embargo fueron testigos de los actos de

salvajismo cometidos durante la guerra que acaba de liquidarse? ¿De qué sirvió a tales países ese desarrollo cultural y esa civilización? ¿Para destruirse mutuamente?

No quiero con esto decir que el indígena posea conocimientos superiores, ni siquiera iguales, a los europeos, pues su desarrollo intelectual se encuentra en estado infantil. Lo importante es saber apreciar las condiciones naturales del indio, que estudiadas y pulidas, puedan servir como contribución indispensable a nuestra cultura y nuestra civilización, para de una vez identificarnos con una cultura propia, aunque no en el sentido exclusivista de Indoamericano: necesariamente habrá que contar con el inapreciable aporte del Cristianismo y de algunas influencias europeas que llevamos tan hondas en nuestra sangre, que tratar de negarlas sería pecado de lesa humanidad.

Lo importante es armonizar esos sentimientos que han permanecido encontrados, enfrentados, dándole a la herencia indígena el valor que le corresponde. De ahí saldrá un sentido de la vida amplio, generoso y sincero, pues la cultura de los pueblos de Indoamérica habrá de ser el refugio maternal de todas esas otras culturas cuyo naufragio se ha hecho visible en el conflicto que acaba de liquidarse. Cultura y civilización americanas tendrán que descansar sobre el mutismo, la sinceridad y la gravedad con que el indio toma el sentido de la vida, aplicando, desde luego, la hospitalidad y la fraternidad que he señalado como una de sus principales características; quiérase o no, en el futuro no habrá más que un solo concepto de civilización y de cultura: la fraternidad de todos los pueblos descansando sobre la democracia y libertad.



India Goajira de la Tierra Negra. Maracaibo, Venezuela

Foto: *T. L. Ramírez*

INDIOS DO BRASIL

Por A. Botelho de Magalhaes
(Brasil)

English Summary

In this series the author deals with eighteen groups among which seven live close to the Xingu River and in the State of Mato-Grosso.

In the first pages is found the transcription of an incident told in 1922 by the General Cândido M. da Silva Rondon, about the Gavião Indians which reveals the psychology of those Indians.

Then follow linguistical comments about the forestdwellers of the Xingu, as well as about many visits among them. During those visits, cinematographic documents of the highest interest for Brasilian ethnography were registered.

Worthy data collected about some of those groups deal, for instance, with interrelationship, pacific customs, mutual assistance, and also with culinary recipes. The paper concludes with the description of other usages.

VI

Além das apreciações já feitas a propósito da vida e dos costumes de vários grupos e tribos indígenas, cujos indivíduos e cenas de seus ritos figuram no IIº Volume dos albuns fotográficos: "Índios do Brasil" (Publicações de nº 97 a 99 inclusive) —faltam-nos tratar, embora perfunctòriamente, dos que se seguem:

1) – 2) Índios Carajá e Javaé do rio Araguaia.
3) – 4) „ Canela e Guajajara —de Barra do Corda, no Maranhão.
5) – Índios Gavião, do rio Tocantins, entre Piabanha e Carolina, que ficam à margem dêste importante caudal — aquela, em pleno Estado de Goiaz, e esta, no do Maranhão.
6) – 7) Índios Benaré ou Banaré e Jarupi —do rio Oiapóque.
8) – Os Paricura do rio Urucauá.
9) – Os Caripuna do rio Curupi ou Curipi.
10) – Os Galibi, do rio Uaçá.
11) – Os Crenáque do Espírito-Santo.
12) – Auêti ou Auêtê
13) – Camaiurá
14) – Meináco
15) – Suiá
16) – Trumãim
17) – Ualapiti
18) – Uaurá

} Todos do vale do rio Xingú e do Estado de Mato-Grosso.

De conformidade com a resolução tomada pelo Exmº Sr. General Cândido M. S. Rondon, presidente dêste Conselho, as notas mais essenciais sôbre os Carajá e Javaé serão organizadas pelo Sr. Conselheiro Dr. Boaventura Ribeiro da Cunha, digno descendente de selvícolas das regiões banhadas pelo Araguaia, distinto professor do Externato Pedro II e que conviveu longamente com estas tribos, colhendo vocabulários; colecionando e interpretando lendas e ritos de suas religiões e tradições ancestrais; apanhando a letra de seus cânticos e fazendo-os reproduzir, em coros, por grupos de alunos dêste Instituto, nas festas cívicas realizadas nesta Capital —notas que vão adiante publicadas.

Semelhantemente, confiou o Exmº Sr. General Rondon à reconhecida capacidade técnica do Dr. José Malcher da Gama, a organização das notas relativas às demais tribos acima citadas sob números 3 a 10, inclusive, notas que tambem constam da presente exposição e que vão assinadas pelo operoso e dedicado Inspector da J. R. 2, com sede na capital do Estado do Pará.

*

Finalmente, tocou-me nesta distribuição de materia tão interessante, trazer para estas páginas algo concernente às tribos dos Gavião (nº 5) e dos Crenáque (nº 11), bem como às do xingu (nº 12 a nº 18, inclusive), segundo as nótulas que se seguem.

A zona que já assinalámos para o habitáculo da tribo dos índios Gavião —descendente da grande nação primitiva dos Gê ou Botocudo, segundo a classifição do Sr. General Rondon, em seu importante trabalho, inserto na Publicação nº 92— compreende as margens do rio Tocantins e abrange uma larga faixa territorial entre os paralelos de 7º e 10º de latitude sul, dentro da qual se contam inúmeras povoações interiores do nordeste goiano e do ocidente maranhense.

O desconhecimento da verdadeira índole dêstes injustiçados brasilíndios, como aliás é comum em tantos outros casos, bem como as tremendas injustiças de que são vítimas e que, naturalmente, incrementam reações e revides, são as principais causas do temor que os índios dessa tribo despertam nessas populações sertanejas.

Entretanto, como concluiram cientistas estudiosos e sensatos viajantes daqueles sertões, contradizem formalmente a fama de selvajaria que se lhes atribue gratuitamente, as judiciosas observações que colheu, em contato com êles, em plena selva, o saudoso e provecto engenheiro-militar Pedro Ribeiro Dantas, * quer no Maranhão, onde dirigiu a antiga Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios, quer em Goiaz,

* Anos depois falecido, bem moço ainda, no posto de Major da arma de engenharia.

ao tempo em que chefiou uma expedição aos rios Araguaia, das Mortes e Xingú, como oficial da "Comissão Rondon".

Os índios Gavião não usam canôas e não conhecem embarcações, conquanto suas tabas se estendam por terras ribeirinhas. Em certa época do ano, costumam atravessar a mesopotâmia Tocantins-Araguaia, justamente no ponto em que os dois cursos dágua se aproximam de cêrca de 100 kms., contados sôbre o paralelo a 8°30', aproximadamente, o qual incide o Araguaia no ponto em que se alteia Conceição. Tais excursões visam principalmente a caça das tartarugas e de seus ninhos de ovos, mas práias arenosas do Araguaia.

Pois bem, para que se faça uma idéia nítida das boas tendências dêsses amerabas, vamos transcrever um episódio narrado pelo Sr. General Rondon em sua conferência pronunciada, perante o Congresso de Geografia reunido em Belo Horizonte, no ano de 1920:

"...Ora, em outubro de 1917, o capitão Pedro Dantas vinha de Conceição, com algumas canôas e um batelão, navegando águas acima. As suas tripulações tinham como certo que não poderiam escapar a um encontro com os Gavião, e temiam essa eventualidade, como se fosse o riscomais calamitoso de quantos jamais as pudesse ameaçar.

"No meio de tão graves apreensões entrou a minúscula flotilha numa corredeira, onde as águas enfurecidas entorpeciam-lhe a marcha e faziam redobrar a faina dos já fatigados barqueiros.

"De-repente, da margem próxima, levanta-se enorme brado, formado de muitas vozes humanas unidas em um só grito; e as práias de areia branca cobrem-se de largas manchas rubras, movediças e agitadas como ondas erguidas num mar tempestuoso. E as matas, que despejavam essas manchas na alvura das praias, alimentam-nas incessantemente, fazem-nas crescer, estender-se até que os intervalos entre duas, três e mais, desaparecem, tornando-as uma vaga avermelhada, contínua e ululante.

"Eram os Gavião, os temidos Gavião daqueles sertões!

"Mas, o coração do distinto oficial, a quem êles davam a vista de tão magnífico espetáculo, desconhece o medo e nunca perde a confiança na índole, fundamentalmente bondosa, dos, como êle, filhos desta terra querida. Ao batelão em que se achava embarcado, mandou atracar uma das menores canoas e para ela se passou, com alguns machados e outras ferramentas, de que, dada a boa vontade do momento, a expedição pôde, sem inconveniente, privar-se; além de várias peças de roupa apressadamente cedidas pelos camaradas e barqueiros. Isso feito, dá ordem aos três homens que estão com êle na canôa, que aproem e remem para a praia!

"Temeridade?... Talvez; porém, mais certo ainda é que se diga generosidade, e generosidade de peito brasileiro, aplicada em se confraternizar com brasileiros, qualquer que seja o céu que os tenha visto nascer, qualquer que sejam as crenças que lhes povoem os cérebros, e, até mesmo, qualquer que seja a língua em que exprimam o seu amor por algum torrão do Brasil e o seu embevecimento pelos astros que embelezam o nosso firmamento profundo, altíssimo e luminoso.

"A canôa aproximáva-se das práias avermelhadas de homens nús, possessos do terrivel furor guerreiro; e os que iam nela, só levavam instrumentos de paz e trabalho: arma, nenhuma!

"Isto se dava num dos mais ásperos e bravios sertões do Brasil, no ano de 1917, entre brasileiros descendentes dos invasores e conquistadores subsequentes a Cabral, e brasileiros da raça primária, subjugada, conquistada e quase aniquilada.

"No mesmo instante, lá na Europa, o canhão reluzente, alimentado com infinitos cuidados, como um deus implacavel e exigente, estrugia raivoso; e o incêndio, os gazes, as águas e até o céu, derramavam a morte, a destruição gigantesca, sôbre cidades, populações e países; e milhões de bocas famintas, vomitavam maldições, imprecações, de ódios seculares!

"Ó Brasil, Pátria idolatrada! Quem pode deixar de te adorar quando uma vez te viu tal qual tu és, despido das deformidades sôbre ti lançadas pelos véus de uma literatura vesga, sem alma, que de ti fala sem te conhecer de uma ciência falsa e leviana, que te julga sem te compreender; e de uma fé impotente, que malsina sem te amar em tôda a plenitude de tua vigorosa jùventude, em marcha ascendente para o estado de equilíbrio e de unidade, que há de caracterizar a tua maturidade?

"Os índios, ardendo de impaciência, já entram pela água, como se quizessem ir ao encontro da canôa. Alguns, mais afoitos, lançam-se a nado e aproximam-se dela. O capitão Dantas e seus companheiros, vêem-se obrigados a entregar ali mesmo alguns machados e facões, na esperança de diminuir a chusma dos que pretendiam entrar nas embarcações. Porém, o número dos que porfiam por serem os primeiros, recresce a cada instante; e todos agarram-se nas bordas do insignificante barco, que, cedendo ao peso, emborca e despeja no rio homens e cargas.

"Os índios, a essa vista, ficam desolados. Ajudam a repor a embarcação a nado; para ela sobem, de novo, o oficial e seus homens.

"A gente era muita, e os presentes quase nada. Volta o oficial ao batelão: pede, roga a todos que vê, que se desfaçam de tudo quanto

possuem,contanto que haja alguma coisa mais para dar aos índios, que continuam a vozeria na práia.

"Reune-se novo carregamento. Milagre inaudito, porém não superior às forças de brasileiros: das mãos de homens rústicos, necessitados de tudo, obtêm-se dádivas e mais dádivas! Mas se até houve quem tirasse a roupa que vestia, e a entregasse! E isso em pleno sertão, onde não havia como adquirir outra, que a substituisse.

"Com a carga preciosa, o capitão embica outra vez para a praia; já próximo repete-se a cena anterior; a canôa é alagada. Porém, agora pisam todos a terra firme e entram no meio da multidão que os acolhe como amigos. Os índios tambem presenteiam: o capitão Dantas ganha um bonito arco.

"Ali estavam, pois, os Gaviões, e, entre êles, alguns dêsses barqueiros do Araguaia, parte dessa população de civilizados que se retrae de pavor ouvindo e contando histórias imaginadas para retratar a índole feroz do mísero selvícola!

"Mas, tão odioso epíteto de feroz, quando afinal, o deixaremos de encontrar ligado aos nomes das nações de selvícolas de nossa Pátria?

"Injustamente se o aplicava não faz muitos anos, aos Caingangue de São Paulo, que, no entanto, há já quase nove anos se revelam tão humanos, desde que a Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios deu o exemplo de os procurar, por processos humanos; o mesmo se dizia dos Jauaperi, do Amazonas; dos Botocudo, de Santa Catarina; dos Barbado, dos Nhambiquara e de muitos outros de Mato-Grosso, que todos são agora nossos amigos, pois nós os fomos buscar como amigos e os tratámos como irmãozinhos, cujas forças ainda se estão ensaiando, e não como feras ou homens degredados.

"Nem mesmo os valorosos filhos dêste glorioso Estado, nascidos nas florestas do rio Doce, os dizimados Aimore, nem mesmo êles foram poupados, mas tiveram que carregar, durante séculos, e talvez ainda carreguem, o terrivel lábéu de ferozes.

No entanto, em 1911, ao alvorecer do Serviço de Proteção, bastou a bôa vontade, o civismo, a fé viva na identidade da natureza humana do índio com a nossa, bastou existir isso na alma de um brasileiro, o engenheiro-militar Antonio Estigarribia Martins, para que, sem maior demora se verificasse mais uma vez a enorme injustiça da acusação. De fato, naquele ano, êles aceitaram a amizade que lhes foi oferecer o então tenente Estigarribia, ido para tal fim às suas formidaveis florestas, com aquele espírito e aquela resolução de que vos procurei dar uma idéia contando os encontros do capitão Dantas com os Carajá e os Gavião; e desde então, até êste momento, jamais êles quebraram as suas promessas de paz; ao contrário, as tem praticado nas relações

constantes, ininterruptas, que mantém com os empregados da Inspetoria do Serviço de Proteção.

"Nós, que os fomos procurar no fundo das florestas para pedir-lhes que depuzessem o arco vingador, nós, sim, estamos em dívida para com êles, porque ainda neste momento não lhes demos o apoio da lei que visavamos, com a nossa intervenção, substituisse ao das armas, para assegurar-lhes a propriedade da terra em que assentam as suas malocas e as suas lavouras, e onde procedem a suas caçadas.

"Tão grave anomalia, parece, no entanto, que desaprecerá, em breve, ou antes, devemos considerá-la desde já como desaparecida, porque o govêrno de Minas acolheu com benevolência os pedidos do Serviço de Proteção e prometeu reservar na margem esquerda do rio Doce, subindo o Eme, terras bastantes para nelas viverem os atuais e futuros filhos da tribo dos Crenaque, última relíquia da autrora pujante nação dos Aimoré."

■

Quanto aos numerosos grupos indígenas espalhados pelo vasto leque de formadores do rio Xingú, ja fizemos referências aos *Anahuquá*, ou *Anauquá*, ou ainda *Nahuquá*, como grafou o General Rondon, na sua classificação lingüística, onde considera esta tribo filiada ao ramo CARAÍBA ou CARAÍBE. Além dêstes índios, o Dr. Edgard Roquette-Pinto, assinala em seu importante livro: "Rondônia", mais os seguintes, que figuram na sua "carta etnográfica": *Arumá – Caiamo – Calapálo – Cuicuro – Custenau – Jaruma – Manitsauá – Naravuti* – assim como tambem inclue, na dita carta, todos os grupos já citados por nós, linhas atrás.

Ao que nos consta, as primeiras informações de carater científico publicadas sôbre as tribos selvícolas do vale do Xingu, provieram das duas expedições de Von den Steinen, ha cêrca de meio-século da era atual; expedições essas que se internaram em Mato-Grosso em busca das cabeceiras daquele grande afluente do Amazonas e que exploraram e desceram os seus formadores: Batovi ou Tamitatoala e Jatobá-Ronuro-Steinen, da primeira vez, e Curisêvu-Culuene, da segunda, para depois descerem o Xingu pròpriamente dito, até sua foz.

Posteriormente a "Comissão Rondon", retomando os trabalhos de exploração e levantamento dos formadores do Xingú, assim como as pesquisas de ordem etnográfica e social, pela procura sistemática das diversas tribos ali existentes, captação cuidadosa de sua amizade e simpatia, assim como, em auxílio de sua cultura pelo contato civilizado e pelo fornecimento de material e instrumentos de trabalho mais adiantados tem enviado àqueles longínquos sertões várias expedições.

Em 1920 chefiou uma delas o Capitão Ramiro Noronha, distinto oficial da "Comissão Rondon", atual Coronel do Exército e ora prestigioso Governador do Território de Ponta-Porã. O fundador do notavel "Posto Simões Lopes", cuja designação constituiu justa homenagem do General Rondon e do Serviço de Proteção aos Índios ao saudoso Ministro da Agricultura Dr. Ildefonso Simões Lopes, e onde estão desde então nucleados os Bacairi, na sua maioria, assim como selvícolas de outras tribos do Paranatinga e Teles Pires (Cajabi ou Caiabi) e do vale do Xingú —explorou e levantou as cabeceiras do Culuene; por êste curso dágua desceu, explorando-o e levantando-o e regressando, no desempenho de iguais trabalhos, pelo mais importante de seus afluentes: o Curisêvu, para remontar ao chapadão do Paranatinga. Durante esta longa travessia, manteve sempre contato amistoso com todas as tribos por onde passou, distribuindo-lhes brindes, especialmente levados para tão humanitario quanto utilíssimo fim, pertinente à evolução social dos nossos Índios. Colheu tambem vocabulários de todos êsses grupos indígenas, cujas malocas visitou pessoal e pacientemente. Dêstes vocabulários, serão agora publicados os que não se extraviaram na voragem da crise que assoberbou a "Comissão Rondon" em 1930 e da qual resultou a inutilização iconoclasta e o extravio de documentos inéditos, trazidos do sertão com tanto esforço e dedicação!

Em 1924, outra expedição chefiada pelo Capitão Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, agora Coronel da Reserva de 1ª classe do Exército e ex-diretor do Serviço de Proteção aos Índios —explorou e levantou, descendo-os em duas turmas, os rios Ronuro e Jatobá até as três fozes formadoras do Xingu (Steinen, Tamitatoala e Culuene); para regressar, ao arrepio das correntes, pelos rios Culuene, Curisêvu e sub-afluente Arame. No desempenho de sua dupla missão, Vasconcelos imiscuiu-se prazerosamente nos grupos indígenas dos *Auêti*, *Camaiurá*, *Meináco*, *Suiá*, *Trumãim*, *Ualapiti* e *Uaurá*, visitando-os em suas próprias *malócas* e brindando-os com as nossas utilidades civilizadas.

Esta histórica expedição está descrita, com vivo colorido, em tópicos dedicados aos usos e costumes dos nossos selvícolas, na Publicação nº 90, da "Comissão Rondon", a sair do prelo brevemente, sob os auspícios dêste Conselho. Nela está incluido o relatório dos serviços foto-cinematográficos e foto-antropométricos da expedição, os quais estiveram a cargo do Capitão Luiz Thomaz Reis.

*

Finalmente, uma equipe cine-fotográfica sob a direção do Sr. Harald Schultz, com finalidades etnográficas, sob a orientação técni-

ca do Sr. General Rondon, em três anos consecutivos (1942-1943-1944) fez incursões pelo vale do Xingú, utilizando-se dos rios Curisêvu e Culuene, para sua descida e para o regresso, pelas mesmas vias fluviais. Levada sua aparelhagem até o Pôsto Simões Lopes, pela deficiente entrada de rodagem que liga Cuiabá ao chapadão do Paranatinga e iniciados os trabalhos de penetração, regressou Schultz a Cuiabá, afim de se dirigir ao alto-Paraguai e ali prosseguir nos estudos de que o encarregara o Sr. General Rondon junto à tribo dos Umutina, ficando o seu lugar-tenente, o cinematografista Nilo de Oliveira Veloso, responsavel pela turma do Xingu. Foram assim visitadas várias aldeias e estivaram os nossos serventuários em contato com os Índios *Camaiurá, Meináco, Anauquá, Cuicuro, Trumai, Auêti, Uaurá e Ualapiti.*

Foram colhidos, por Nilo, pequenos vocabulários dos *Camaiurá, Meináco, Anauquá* e *Ualapiti* e trazidos do sertão inúmeros artefatos indígenas, todos relacionados, com a designação da tribo de que provinham, do nome indígena e da sua aplicação.

Só na incursão de 1943, esta sub-turma foto-cinematográfica produziu a seguinte documentação, recolhida aos arquivos da Equipe Cine-fotográfica, provisòriamente instalados em porões do Instituto Benjamin Constant e ora sob a autoridade do diretor do Serviço de Proteçãos aos Índios:

4,000 metros de filmes comuns
150 „ „ „ em tecnicolor c/16mm.
2,000 fot. em negativos.
300 „ „ colorido natural
50 disco com gravações de sons, inclusive de vocabulários.

*

Embora a semelhança dos costumes de tôdas essas tribos do Xingu, pareçam irmanar os seus tipos étnicos, já pela quasi uniformidade da estatura média (exceto talvez as mulheres dos Anauquá, as quais apresentam geralmente estaturas mais elevadas) ou pouco acima da mediana; a maneira pela qual costumam cortar os cabelos, lisos e grossos, como de todos os selvícolas; os dispositivos de seus ranchos nas diferentes aldeias; e outras minudências; o estudo de suas línguas revela desde logo notaveis divergências, conforme a filiação que a êstes grupos atribue a classificação do General Rondon e que abaixo exibo:

Os *Anauquá (Anahuquá* ou *Nahuquá)* —filiam-se aos Caraíba.

Os *Auêti* (ou *Auetê,* segundo Roquette-Pinto); os *Camaiurá* e os *Ualapiti* (ou *Uaulapiti* ou *Jaulapiti,* conforme prefere Roquette) — filiam-se aos Tupi-Guarani.

Os *Meináco* e os *Uaurá*, têm origens nos ARUÁQUE.

Os *Suiá* - -estão classificados entre os GÉ ou BOTOCUDO.

Conquanto as alianças e as lutas sejam inerentes a quaisquer coletividades humanas, organizadas em povos e nações, não importando o gráu de civilização a que tenham atingido —na zona do Xingú reina entre tão numerosas tribos habitualmente a harmonia. Visitam-se periòdicamente os diversos clans e uns comparecem e tomam parte em festins que outros promovem; assim como, vivem em comércio caracterìsticamente primitivo (em que pese às doutrinas de Augusto Comte, fundador do Positvismo...), em constantes trocas de mercadorias: Assim, os Camaiurá, cujo habitáculo se caracteriza pela existência de extensos mangabais, fornecem os seus vizinhos de grandes carregamentos de mangabas, no tempo da colheita dêstes frutos silvestres; os Uaurá, são ali em tôda aquela vasta redondeza, os únicos que trabalham em artefatos de cerâmica, são os grandes industriais das panelas de barro cozido, com cujos produtos adquirem tudo quanto os demais povos xinguenses lhes possam oferecer à venda; os Anauquá valem-se dos perfumosos e saborosos piquis, que colhem das dadivosas árvores abundantes nas terras de seu domínio; os Cuicuro levam ao mercado ambulante dessas trocas de mercadorias os ornamentos o os instrumentos feitos de conchas, que afiam como navalhas, furam e dão formas artísticas, num paciente trabalho, mediante o atrito sôbre pedras apropriadas. Quase tôdas as alianças visam o defenderem-se dos constantes ataques dos aguerridos Caiapó e Cajabi dos rios Paranatinga-S. Manuel ou Teles Pires, na conformidade da moderna cartografia da "Comissão Rondon". Para fugirem a êstes ataques foi que, por exemplo, os Trumãim, anteriormente aldeados às margens do Curisêvu, internaram-se mais e foram estabelecer-se em terras banhadas pelo Culuene, onde, com tôdas as formalidades das respectivas chancelarias... *assinaram* um solene tratado de aliança com os Camaiurá (1944)!

*

Foi messe vale do Xingú que pereceram tràgicamente, por desentendimento com os aborígenes, o Coronel Fawcett, do Exército da Inglaterra, seu filho Jack e o Conde De Winton, quem se propunha a decifrar o enigma do desaparecimento de Fawcett e trazê-lo do sertão, vivo ou morto!

Em consequência, foi a mesma zona objeto de pesquisas incessantes, a última das quais constituiu a sensacional reportagem desenvolvida pelo jovem jornalista brasileiro Edmar Morel, que, ao regressar daquelas longínquas paragens, exibiu o filme de sua importante e especialíssima aventura e publicou o livro intitulado: "E Fawcett não

voltou!" Entre outras de suas afirmativas, cumpre registar a que se refere ao cacique Izarári, chefe supremo dos Calapalo e que, por morte de Ialóique, tuxáua dos Anauquá o substituira na elevadíssima função internacional de *Chefe Supremo das Tribos Xinguenses!*

Éste fato confirma as observações que acabámos de expender, a propósito das tendências pacifistas dêsses selvícolas e da colaboração que mutuamente prestam uns aos outros, a ponto de sancionarem a eleição dum Grande Chefe provindo de qualquer dos grupos.

*

Daremos agora uma pálida idéia sôbre a construção de suas habitações e sôbre seus alimentos preferidos, trasladando para cá tópicos do relatório do cinematografista Nilo Velloso, atinente ao ano de 1943 e no qual descreve a aldeia dos Camaiurá por êle visitada:

"...Quatro grandes casas de formas ovais, construidas em círculo, tendo a maior 30 metros de comprimento, 25 de largura e 25 de altura, tôda coberta de burití, cobertura que se prolonga até o chão e assim dispensa a construção de paredes. Dois grandes esteios servem de sustentáculos; em volta moirões de 1m, 50 de altura; ripas feitas de varas, umas transversais e outras longitudinais amarradas entre si com cipós, forman o grande teto em forma de abóbada; nos esteios centrais são amarradas as rêdes, sendo a outra extremidade presa aos motrões; entre os moirões, ou seja, no centro da casa, há um espaço destinado ao trabalho da mandioca, para o preparo de beijús, farinha, etc. Vivem nestas casas 40 o 50 pessoas. Quando uma rede é colocada acima de outra, demonstra que ali dorme um casal; sendo a rede superior de tecido fechado, então o seu dono é um capitão.

"...Alimentam-se bastante durante tôda a noite e, quase sempre, o peixe que é flechado durante o dia, é assado e servido durante a noite. Panelas enormes fervem constantemente a água da mandioca, para apurar o polvilho, e assim a casas ficam bastante quentes e enfumaçadas, pois as duas únicas portas que possuem, são fechadas, logo que o sol se põe. Uma coruja criada pelos índios encarrega-se da destruição dos insetos. Cabaças com piquí, cestos com artefatos pendem do teto.

"...Usam os índios flechas especiais para pescar e preferem as baías para suas pescarias. Grandes cêrcas são feitas, afim de encurralar os cardumes. A noite êles enchem as canoas com palhas e acendem grandes archotes para atrair os peixes, que são assim facilmente flechados. Não usam o sal e preferem o peixe assado, o que fazem depois de aberto e limpo. Usam conchas para êste preparo do peixe.

«O peixe é assado diretamente sôbre as brasas ou entre dois páus fincados no solo. Excluem de sua alimentação pelos motivos já expos-

tos, a pirarára e tambem o jaú. A mulher em estado de gravidês não come a piranha de cabeça vermelha e seu marido tambem se abstem daquele peixe, durante o período de gestação da esposa, pois dizem fazer mal ao feto. Nenhum animal de pêlo (capivara, porco, etc.), faz parte de sua alimentação. A farinha, o peixe, as aves, o mel, o gafanhoto, a formiga saúva, são grandemente apreciados pelos índios Camaiurá. Teem uma preferência especial pela carne do macaco e perdem dias em caçadas dêste animal; contudo, não comem o bugio. Entre as frutas, comem em grande quantidade, mangabas."

*

Trasladaremos mais os seguintes trechos, do mesmo relatório, referentes ao casamento entre os Camaiurá:

"O casamento é generalmente tratado pelos pais, enquanto a menina é pequena. Os pais do noivo dão ao pai da noiva, nessa ocasião, colares, panelas de barro, etc. Quando a menina passa a ser mulher, os cabelos são cortados, em forma de franja, e a futura esposa é recolhida, até que os cabelos cresçam e atinjam os lábios. Representantes das outras tribos são convidados para a festa. Peixe, beijú, mingáus de mandioca são servidos. Ao cair do sol as mulheres dançam o "Maricumat". Todas pintam-se com urucum e ornam-se com listas em côres, onde predomina o preto. Teem uma faixa de côr amarela, feita de algodão, abaixo do ventre. Os braços entrelaçados, em passos lentos, ora para a frente, ora para traz, vão as mulheres cantando a uma só voz, uma infinidade de canções, que, segundo me informou o Cap. Maricá, lembram o casamento de cada uma.

Terminada a dança, as rêdes dos nubentes, são armadas, uma sôbre a outra. O homem deita-se na rêde de cima, e a mulher na outra. Feito isto o *Capitão* solta o laço da rêde superior, deixando-a cair. Está terminada a cerimônia. Em geral o casal passa a fornecer ao sogro, tôda a lenha de que precisa, e a trabalhar na roça, até que venha a nascer o primeiro filho ou filha. Se no entanto a casal não vier a ter filhos, depois de três anos, fica o homem com o direito de casar com mais uma mulher, afim de que aumente a tribo. É comum o casamento de indivíduos dum grupo com os de outro, entre as diversas tribos do Xingú."

"Os Camaiurá tratam de maneira fidalga seus hóspedes. Oferecem-lhes de tudo o que de melhor possuem. Mas não finda aí a sua hospitalidade. Ao centro da aldeia colocam duas grandes palmas de burití e sôbre elas bolos feitos com massa de mandioca. Depois o índio mais velho de cada casa traz o melhor e maior peixe pescado e o deposita ali. O nome do hóspede é então pronunciado, em voz alta, pelo capitão."

Ao passar à altura da aldeia dos Índios Meináco, sonbe Nilo que ali se iam realizar os funerais do cacique Maiuta e apressou-se em assistí-los e documentá-los, em filme e em fotografias. Daremos ainda uma vez a palavra a êste nosso esforçado auxiliar, para fixar nesta exposição, as formalidades que presenciou, a partir do dia 15 de outubro de 1944:

"Realizavam-se os funerais do capitão Maiuta.

"Assim que se verifica o óbito, o corpo é enrolado na rêde, juntamente com arcos e flechas, e os ornamentos que possuia, o morto. Duas pessoas cavam a sepultura, que consta de dois buracos em forma de círculos, ligado um ao outro por uma abertura subterrânea. Os pés são os primeiros a descerem para a sepultura. Uma vez fechada, reunem-se os parentes, durante quatro días, às 10 horas, mais ou menos, e abraçados, choram e cantam.

"Quando o morto é casado a ausência da esposa se faz sentir: ouvem-se, no entanto, as lamentações que emite do interior da sua casa.

"No quinto dia, o irmão ou parente mais próximo, vai a cada casa e traz, pelo braço, os amigos mais íntimos do morto. Colocados em fila e sentados, aguardam o capitão. Êste chega então e senta-se atraz da fila. Se o morto tem filho ou filha, um dêstes ocupa o lugar que fica em frente à sepultura.

"Começa então a cerimônia. Um canto triste invade todo o ambiente. O irmão do morto inicia, com duas conchas, o córte do cabelo de cada pessoa. O capitão agita uma porção de guizos, feitos com côcos de babaçú. Depois, todos são pintados com pequí e urucum, a começar pela filha do morto. Terminada esta pintura, panelas prèviamente cheias dágua são despejadas sôbre a cabeça de cada um. A viúva, que se conserva no interior da casa, tem também que cortar os cabelos e só voltará a aparecer na aldeia, quando os cabelos atingirem o comprimento usual. O Meinaco é supersticioso: assim acredita que tôdas as mortes teem sempre origem no feitiço!"

*

Durante uma semana em que Nilo-acompanhou as solenidades fúnebres do taxáua, observou que o sistema das habitações entre os Meináco, sua alimentação, seus esportes, sua maneira de comerciar, sua vida social, sua organização de govêrno, seus hábitos e costumes, enfim, muito se assemelham aos dos Camaiurá —em tudo o que é possivel apreender durante tão curtas permanências em suas tabas.

Com elogiavel curiosidade, assistiu o mesmo serventuário ao processo de construção duma canôa de casca de jatobá, do tipo das que

usam todos os índios do Xingú e assim descreve, sumàriamente, a curiosa operação, só possibilitada em determinadas épocas do ano, quando aquela gigantesca árvore "*dá a casca*" — segundo a expressão vulgar entre os especialistas em enxerto de vegetais:

"...Assistimos ao trabalho para retirar a casca do jatobá, afim de com ela fabricarem canoas.

"A golpes de facão é desenhada na árvore a canoa. Pequenos pedaços de páu, em forma de cunha, são introduzidos entre a casca e o cerne. Aos poucos vão sendo aprofundados até que a casca se desprende.

Agora é preciso dar-lhe fórma. Então são cortados pedaços de páus, de acôrdo com a largura desejda. Colocados em posição, é a casca do jatobá cheia de palha e feito fogo. Pela ação do fôgo a casca comprime-se até o ponto em que os páus, adrede colocados, obrigam-na a tomar a forma desejada.

"Os índios que se dedicam a êste trabalho, não tomam nunca parte nas pescas, mister aos outros atribuido. Possuem sete casas construidas em círculo. Sua aldeia fica distante da margem do río Culisêvu 18 quilômetros, mais ou menos. (Entre êstes índios encontrámos plantação de cana de açucar, cujas mudas foram trazidas do Pôsto Batoví, do S. P. I.)

Lacandón del Grupo Laguna. Chan, Chiapas, México.—Foto: *G. Duby*

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

POR TIERRAS IGNOTAS.—VIAJES Y OBSERVACIONES EN LA REGION DEL RIO DE LAS BALSAS. *por Pedro R. Hendrichs Pérez.* Tomo II. Editorial Cultura. México, D. F., 1946.—253 pp.

Con la aparición del tomo II y último de esta obra, el autor presenta el resultado total de sus investigaciones etnográficas y lingüísticas en toda esa desconocida región de la cuenca del Río de las Balsas, Estado de Guerrero.

Nueve capítulos componen este tomo, además de la Bibliografía y de un útil Indice de Referencia: *I.* El Medio Antropogeográfico; *II.* Las causas históricas de la desaparición de la población indígena; *III.* Los chanes y las prácticas de los curanderos; *IV.* La mentalidad del campesino con respecto a los alimentos silvestres; *V.* San Antonio de las Huertas; *VI.* "La Horca" y "La Ida a México"; *VII.* Metates y Molcajetes de cuatro soportes; *VIII.* Cuatro dialectos de la lengua nahua, y *IX.* Rasgos lingüísticos y vocabulario de la lengua cuitlateca.

Los cuatro primeros capítulos comprenden las observaciones realizadas durante uno de sus últimos viajes, haciendo un largo recorrido como guía y agregado etnólogo y lingüista de la Comisión Arqueológica a cargo del Sr. Pedro Armillas, que por orden del Instituto Nacional de Antropología e Historia hizo un reconocimiento de las márgenes del Río de las Balsas, desde Tetela del Río hasta su desembocadura en las cercanías de Zacatula. En todo ese trayecto, Hendrichs tuvo oportunidad de hacer interesantes investigaciones, la mayoría en pueblos ribereños, como Pezoapan, Totolapan, Ajuchitlán, Tlapehuala, San Antonio de las Huertas, Tanganhuato, Zirándaro, El Mexiquito, Aratichanguio, Ziritzícuaro, Churumuco y la Hacienda de las Balsas, en el curso N. O. del río; Pinzandarán, La Garita, La Barranca, El Limón y Zacatula en dirección Sur; y hacia el S. E., por la Costa Grande, la Unión, Chutla, Lagunillas, Pantla y Zihuatanejo.

Si bien los capítulos I al VII son de mucha importancia antropogeográfica, histórica y etnográfica, en realidad los de mayor interés son los relativos a la Lingüística (VIII y IX), pues nos presentan un material de primera mano, recogido por Hendrichs en el transcurso de varios años, durante cortos viajes periódicos hechos a la región, lo que le dió ocasión de confirmar, rectificar, analizar y, en fin, de hacer un estudio concienzudo del mismo material que con sus investigaciones ha logrado salvar de una pérdida segura y por todos conceptos lamentable para la Filología Amerindia, ya que, cuando menos por lo que concierne a la lengua cuitlateca, ha tenido que exhumar sus restos del olvido casi completo en que se encontraban.

De los cuatro dialectos nahuas consignados, tres corresponden respectivamente a Ixcatepec, Totoltepec y Liberaltepec, situados los dos primeros al Este de Arcelia, y el tercero al Sur de los anteriores. El cuarto dialecto corresponde a la zona de Tlapehuala, y fué registrado en San Antonio de las Huertas, al Oeste de Arcelia. Aquéllos, según el autor, pueden considerarse como representativos de toda "La Sierra", pues entre sí difieren tan poco que, "...si no fuera por la notable discrepancia de los pronombres personales y una que otra variante, podría decirse que en realidad no forman más que uno solo. En cambio, todos juntos se distinguen del náhuatl clásico (azteca) (*sic*) no sólo por los pronombres personales ya mencionados, sino también por los sufijos formativos o artículos de los sustantivos." (p. 79). Con respecto al cuarto dialecto, el autor dice: "San Antonio de las Huertas ... está situada en la parte occidental de la planicie, es decir, a mucha distancia de 'La Sierra'. En vista de que ni entre estos dos puntos, ni en ninguna otra parte de 'La Tierra Caliente' queda ya ningún resto del náhuatl, resulta imposible determinar si el dialecto de San Antonio pueda considerarse como representativo para toda la 'Tierra Caliente'. La región es tan extensa que antiguamente pueden haber vivido en ella varias tribus nahuas de distintos dialectos." (pp. 78-79).

La índole de esta nota no nos permite hacer consideraciones demasiado amplias; nos concretamos a señalar aquellas diferencias que nos parecen más notables entre estos dialectos y el considerado como náhuatl clásico.

En Ixcatepec, Totoltepec y Liberaltepec, es decir, en los dialectos de "La Sierra", se observa una *–l* sorda en posición final, en lugar del sufijo formativo *–tl* del náhuatl clásico. Esto mismo puede observarse en los dialectos de Tlatlaya, en el Estado de México (R. J. W., diciembre, 1943) y de Coatepec, Tonalapa (P. C. noviembre, 1943). Chilacachapa (R. J. W. octubre, 1940) y Tlacotepec (R. H. B. febrero, 1944)[1] en el Estado de Guerrero. Con excepción de Tlatlaya, Méx., que se encuentra en el extremo Norte de la región, y de Tlacotepec, Gro., que está al Sur de la cuenca del Balsas, todos los otros lugares pueden considerarse dentro de la región de "La Sierra", ampliando así el radio de registro de este fenómeno fonético, tanto en dirección Este-Oeste como Norte-Sur.

[1] Las iniciales entre paréntesis corresponden a los nombres de los investigadores que registraron tales vocabularios, con la fecha respectiva, a saber: R. J. W., Roberto J. Weitlaner; P. C., Pedro Carrasco; R. H. B., Roberto H. Barlow; E. C., Estela Contreras; J. B. J., Jean Basset Johnson; I. M. C., Ignacio Manuel del Castillo.

Los dialectos del Sr. Hendrichs —Ixcatepec, Totoltepec y Liberaltepec— acusan siempre una *-l* sorda final, en tanto que los restantes que se han mencionado varían esa *-l* final, en algunas ocasiones sorda y en otras sonora. Esto puede haber ocurrido por defecto de pronunciación de los informantes o por defecto de oído de los investigadores, pero el hecho notorio es que en todos estos dialectos el sufijo *-tl* clásico corresponde a una *-l* sorda o sonora. El dialecto de San Antonio de las Huertas aprovecha los dos fonemas, *l* y *tl* aparentemente sin una regla fija en sus posiciones.

Lo anterior coloca a estos dialectos, como "de contacto o transición", pues más al Norte de esta zona, en Ixtapa, Tequisquiapan (R. J. W. 1943) y Oztotílpan (E. C. 1942), en el Estado de México, vuelve a aparecer el fonema *l* en lugar de *tl*; pero en este caso no sólo en posición final, sino en todas las posiciones: inicial, media y final, con la misma calidad de sorda o sonora indistintamente. Esto mismo acontece en los dialectos de Ayotitlán y Túxpan, en Jalisco (J. B. J. marzo-abril, 1941), donde la *l* en lugar de *tl* siempre es sorda; y en San Sebastián, Jal. (J. B. J. marzo-abril, 1941) y Ostula, Coyre y Pómaro (I. M. C. enero, 1944), del Estado de Michoacán, donde la *l* en lugar de *tl* siempre es sonora.

Tenemos, pues, dos grupos de dialectos, que se distinguen por el cambio del fonema *tl* clásico en *l*, unas veces sólo en posición final y otra en todas las posiciones. Este hecho nos permite reconstruir migraciones históricas de grupos de habla nahua. Por una parte, surge la posibilidad de una migración de Norte a Sur, en el Estado de Guerrero siguiendo una línea probable "Oztotílpan-Tequisquiapan-Ixtapa-Tlatlaya". Por otro lado, una migración que nace en Jalisco, sigue por la costa de Michoacán y entra a Guerrero siguiendo la cuenca del Río de las Balsas. El punto de contacto entre ambos parece ser tanto la región de "Tierra Caliente" como de "La Sierra", en Guerrero. La segunda migración tiene dos apoyos: la tradición oral recogida en la costa de Michoacán (I. M. C. enero, 1944) y el dato escrito. La tradición oral dice que en tiempos muy antiguos, los pueblos de Ostula y Pómaro ya estaban establecidos, y que posteriormente "Los Cuires" —como llaman a los habitantes del actual pueblo de Coyre— llegaron procedentes de Pungarabato, o de algún lugar cercano a este pueblo. Llamábanse "Cuires" porque en su migración pasaron por un lugar de ese nombre, del cual se apropiaron. Hay la circunstancia según informe verbal del Sr. Pablo Velázquez Gallardo, de un "Kuiri" es una palabra tarasca que significa "pato" y se usa mucho en la cuenca superior del Balsas. Es decir, se encuentra en una zona que seguramente tocaron "Los Cuires". Por otra parte, la "Relación de

Cuetzala" habla de unas gentes que vinieron de Michoacán. Este dato escrito parece oponerse a la tradición oral, pero en realidad nos aclara una posible situación.

"Los Cuires" se identifican casi plenamente con los habitantes de Ostula y de Pómaro, pues su dialecto es el mismo, con excepción de un alargamiento de la vocal acentuada, que no es fonémico, y sus costumbres son iguales, con excepción también de pequeños detalles etnográficos; diferencias que se explican por haber vivido en otra región tan distante. Por lo tanto, cabe pensar que corresponden al mismo grupo étnico, y que en esa migración "Jalisco-Michoacán-Guerrero", los de Ostula y Pómaro se asentaron en la costa de Michoacán, en tanto que los que más tarde habrían de llamarse "Cuires" continuaron hacia Guerrero; así se justifica la referencia que de ellos hace la *Relación de Cuetzala*. Posteriormente regresaron al lugar en que se habían quedado sus primeros acompañantes realizándose este retorno a raíz de la Conquista, según su propia tradición, pues huían de los españoles.

Así podemos comprender cómo el área ocupada por los dialectos nahuas con *l*, —que se completa con los dialectos registrados por el Sr. Hendrichs— se extienda desde Jalisco hasta México, en una zona que por un lado sigue la costa de Michoacán y cuenca del Balsas, y por otro, va del Estado de México al de Guerrero.

El Capítulo IX lo dedica el autor íntegramente a la exposición del material recogido por él durante nueve años acerca de la lengua cuitlateca. Estudios gramaticales detenidos, un vocabulario de más de 1,200 voces y cuatro textos forman dicho capítulo, con lo cual se ha logrado salvar mucho de esta lengua, pues prácticamente puede considerarse como desaparecida, ya que, según informa Hendrichs sólo seis o siete ancianos pueden utilizarse como informantes, pero con las debidas reservas, porque entre ellos "...no había dos que hubieran podido ponerse de acuerdo sobre la pronunciación correcta, el significado de muchas palabras y en primer lugar, sobre la declinación y la conjugación." (P. 130). Es más, ni siquiera en el español de la región ejerció influencia la lengua cuitlateca, pues con excepción de dos palabras en el vocabulario corriente, una en la flora y otra en los toponímicos, no hay más indicios cuitlatecos en el castellano.

El autor se inclina por encontrar el origen de los cuitlatecos en el Sureste de México o en el Norte de Centroamérica. Para ello señala el resultado del estudio morfológico que la señora Johanna Faulhaber acaba de realizar entre la población de Totolapan, porque evidentemente señala cierta afinidad de la antigua raza cuitlateca con los grupos mayances del sureste de México. "No menos interesante es el

hecho de haberse encontrado, tanto en la planicie de la Tierra Caliente como en la Costa Grande, artefactos de piedra con cuatro soportes (véase cap. IV), que probablemente representan un elemento cultural centro y aún sudamericano." (P. 135).

El autor hace, además, la comparación de dos vocabularios de la lengua quiché de Guatemala, consignados respectivamente por Brasseur de Bourbourg y Schulze Jena, con el vocabulario cuitlateco registrado por él mismo, para hacer notar las semejanzas que entre unos y otro existen.

El estudio gramatical que hace de esta lengua es minucioso, y deja el campo abierto para futuras investigaciones.

Ignacio Manuel del Castillo.

IDEARIO POLITICO, ECONOMICO Y SOCIOLOGICO. *Selección de Escritos y Discursos de F. Antonio Rizzuto.* Publicado por "Editorial Veritas". Buenos Aires. 680 pp.

Una comisión formada por hombres representativos de la intelectualidad platense —entre los cuales figura el conocido historiador Ricardo Levene— dispuso la publicación de este volumen, como homenaje al XV aniversario de la revista "Veritas" de Buenos Aires y a su fundador —director Don F. Antonio Rizzuto.

Es una recopilación de los discursos, ensayos y reportajes de este eminente publicista, del período entre 1933 y septiembre de 1945.

El renombrado crítico e historiador Dr. Enrique de Gandía — autor de valiosos ensayos sobre el pensamiento político hispanoamericano — prologa el libro destacando la vida del dinámico Rizzuto.

En la primer parte figuran los discursos con que el Sr. Rizzuto, como director de "Veritas", recibió en la sede de dicha revista a muchos distinguidos visitantes. Hay que confesar, que para el lector en general, muchos de estos discursos tienen una significación mínima, pues se trata de composiciones de circunstancia y como tales, vertidas en inevitables cantigas dulces y convencionales.

En segundo término van los artículos que el economista-financiero publicó en diarios y revistas tanto argentinas como extranjeras. No son ensayos rigurosamente científicos o eruditos, sino más bien, pensamientos nobles, candentes y vigorosos.

Es esta la sección de más envergadura y médula de la obra, figurando en ella composiciones de singular enjundia. Destacan a nuestro juicio, los ensayos en que trata de problemas interamericanos e indígenas, tales como: "La paz internacional y los imperativos económicos de América", "La libertad económica y el ideal de solidaridad conti-

nental", "Breves reflexiones sobre panamericanismo positivo", "Empirismo y tecnicismo —Democracia y Tecnocracia", "Ideas intrascendentes sobre un tema trascendental", "Por los aledaños del panamericanismo", "El problema nacional del aborigen", etc.

La necesidad vital de la cooperación panamericana —a la cual consagra párrafos de enérgica y cálida elocuencia— halla en Rizzuto un acendrado y emocional cruzado. Reconoce que en lo político y en el progreso material, los iberoamericanos están hoy más distanciados de pueblo a pueblo, de lo que lo estuvieron durante el régimen colonial. Las diferencias regionales se han profundizado, pero "en el fondo, en lo esencial y perdurable, en eso que constituye y configura después de todo y a pesar de todo el alma de los pueblos, la cultura ibérica o latina ha sobrevivido casi intacta en el espíritu de las repúblicas latinoamericanas, tal sucede en las capas de agua muy profundas, que no sufren influencias de los cataclismos de la superficie... y es así que, mientras en los órdenes político y económico nos desconocemos hasta ignorar costumbres y sistemas locales que nos diferencían en el concepto vulgar de la vida, en el orden de las relaciones intelectuales nos conocemos y valoramos como miembros de una misma familia" (pp. 308-309). Opina que, por falta de apóstoles capaces de encarnar el ideal panamericano, esta ideología no se ha "impuesto todavía como doctrina militante". Sugiere un proyecto de educación cívica popular en toda América, comenzando con la depuración de textos escolares, omitiendo todas las alusiones despectivas y referencias tendenciosas dentro del cuadro general de confraternidad americana. Pero no solamente aboga por un "intercambio de glorias y símbolos nacionales", sino que también destaca otro imperativo: el intercambio de riquezas, ..."realizado en la medida que a cada país le sea dado de acuerdo con sus características y su posición respectiva en los mercados internacionales." Estas naciones no "deben crear trabas para su intercambio entre sí"; y concluye Rizzuto lamentándose de que las repúblicas iberoamericanas estén muy lejos aún de haber encontrado las fórmulas para realizar en las relaciones económicas este ideal —única manera de cimentar una confraternidad concreta e imperecedera.

Ardiente defensor del indígena, Rizzuto impugna vehementemente la leyenda y el "estigma sarmentiano" en el sentido de que "El Indio es domesticable pero no civilizable". Se lamenta con amargura porque nada se ha hecho ni intentado "en forma racional y ordenada para la solución más sabia y justiciera del problema nacional del aborigen". Afirma que los hombres del 53 tenían una "muy equivocada concepción de la leyenda patria, aquéllos hombres de excepción lo fueron, más que nada, en su afán inmoderado de 'eliminar' y no de 'asimilar', de

'dominar' y no de 'absorber', de 'ilustrar' y no de 'educar' al elemento indígena, ya en su doble acepción de realidad nacional: el indio y el gaucho".

Continúa aseverando que el problema indígena sigue "siendo negado sin posible solución, dada la irremediable ignorancia a su respecto de que adolecen orgánicamente los poderes públicos de un país en que el indio fuera dueño y señor cuando Dios quería" (p. 296). A base de estas aserciones, es de lamentar que el ensayista no se haya detenido más amplia y profundamente sobre dicho problema.

En algunos ensayos como los titulados: "América: Mundo Nuevo; Americano: Nuevo Hombre" y "El caso típico de la cultura mexicana", el publicista italo-argentino, exterioriza una grandiosidad idealista. Preconiza en cierta manera, el ideario vasconceliano de una "Raza Cósmica" venidera, profetizando una realización en América, del "arquetipo del hombre nuevo".

Es tanta la diversidad del temario de este volumen, que la síntesis de una valorización más extendida escapa a lo factible en estos breves párrafos. En términos generales, se puede afirmar que la obra se caracteriza por un cierto "eclecticismo idealista", involucrado en un modo verbal muy particular del escritor.

P. Frank de Andrea.

LA POBLACION NEGRA DE MEXICO. 1519–1810, por *Gonzalo Aguirre Beltrán.*—Ediciones Fuente Cultural. México, 1946.—247 pp.

Cuando el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán era colaborador en el Departamento Demográfico del que hace algunos años fuí director, discutimos la conveniencia de que se hicieran sumarias inquisiciones respecto a la población negra de México y sus antecedentes, labor que le fué encomendada e inició entusiastamente. Años después veo con admiración que este acucioso investigador no se conformó con hacer un trabajo sintético, según se había convenido, sino que elaboró con esfuerzo continuado y sacrificio de sus intereses, una obra básica, trascendental y única en su género, dentro de lo que sobre tal materia se ha escrito en nuestro medio, no siendo posible darse cuenta cabal de la estructura social mexicana, sin conocer los antecedentes que aparecen en esas doctas páginas con referencia a las castas que la integraban durante la Colonia y principalmente a las de origen africano.

Merecedores de detenido comentario son todos los capítulos de esta obra, pero el espacio disponible sólo permite abordar algunos.

En países donde privan discriminaciones raciales y los prolíficos elementos negros viven socialmente aislados, surgirá tarde o temprano

el más sangriento de los conflictos si no se acude a medios oportunos para evitarlo; en ellos debiera leerse muy atentamente este libro, no sólo por especialistas, sino también por el público en general, pues confirma con mejores fundamentos y más amplia documentación que los antes existentes, que la población negra del México colonial, siempre considerablemente más numerosa que la blanca, no fué destruída sino asimilada, a grado tan extremo que en la actualidad es insignificante la proporción de individuos de ese color que pueden encontrarse en la altiplanicie mexicana y sólo en algunas regiones costeñas se encuentran mulatos en reducido número. Esto explica por qué los negros esclavizados y pertenecientes a la casta más miserable y escarnecida de la Nueva España, nunca se conformaron con tal situación y por todos los medios posibles procuraron infiltrarse en las demás castas, hasta que a la postre se diluyeron en ellas casi totalmente.

A elementos racistas que aun alientan en este país y también a quienes nunca han salido de las ciudades donde prevalecen los blancos y los mestizos que así se consideran porque en ellos predomina la sangre de origen europeo, repugna el hecho indiscutible de que la mayoría social de la población mexicana esté formada por grupos de filiación indomestiza, según lo demuestran cuantitativa y cualitativamente las características de raza, lengua y cultura que los distinguen.

Durante la época colonial la proporción de estos elementos era mucho más grande, pues como con todo acierto lo asienta Aguirre Beltrán, los llamados criollos o españoles americanos eran en gran mayoría mestizos o "euro-mestizos" como él los denomina, procedentes de matrimonios legítimos entre blancos e indias o mestizas, los cuales eran incorporados a la cultura occidental del padre. En cambio, cuando se trataba de uniones naturales, lo cual constituía la regla general, las madres eran con frecuencia abandonadas a la corta o a la larga, y los hijos iban con ellas a acrecentar las castas propiamente indomestizas que en la escala social ocupaban jerarquía inferior a la de los mestizos "europeizados" arriba aludidos. Tal proceso demográfico no pudo haberse desarrollado de otra manera, pues para que en realidad existiese la considerable proporción de criollos o blancos de pura sangre o españoles americanos a que equivocadamente se refieren las informaciones históricas, sería preciso que hubiese venido a la Nueva España gran número de mujeres europeas y no la insignificante cantidad que enumeran dichas informaciones; por ejemplo el censo de 1793, menos de tres lustros antes de declararse la Independencia de México, indica que en once de las más importantes poblaciones el número total de mujeres europeas era de 52, en tanto que el hombres europeos alcanzaba a 3,560 individuos, el de mujeres indias a 536,616,

el de indomestizas a 93,088, el de mulatas a 83,971 y el de pseudo-criollas, pero en realidad mestizas del tipo arriba descrito a 152,226.

En seguida reproducimos el cuadro estadístico de castas que existieron en la Nueva España desde 1570 hasta 1910 que el autor formula (pág. 237) y en el que se ve cuán reducido fué el número total aproximado de europeos que poblaron la Nueva España durante los siglos coloniales, en comparación con el correspondiente a otras castas.

Población por castas de la Nueva España

Año	*Total*	*Europeos*	*Africanos*	*Indígenas*	*Euromestizos*	*Afromestizos*	*Indomestizos*
1570	3.380,012	6,644	20,569	3.366,860	11,067	2,437	2,435
1646	1.712,615	13,780	35,089	1.269,607	168,568	116,529	109,042
1742	2.477,277	9,814	20,131	1.540,256	391,512	266,196	249,368
1793	2.799,561	7,904	6,100	2.319,741	677,458	369,790	418,568
1810	6.122,354	15.000	10,000	3.676,281	1.092,367	624,461	704,245
1570	100.0	0.2	0.6	98.7	0.3	0.07	0.07
1646	100.0	0.8	2.0	74.6	9.8	6.8	6.0
1742	100.0	0.4	0.8	62.2	15.8	10.8	10.0
1793	100.0	0.2	0.1	61.0	17.8	9.6	11.2
1810	100.0	0.2	0.1	60.0	17.9	10.1	11.5

Con el objeto de dar a nuestros lectores una idea del amplio contenido de este libro, cuya consulta es indispensable para poder explicarse los problemas demográficos del México actual, transcribimos el índice de las materias de que se ocupa:

La Trata de Esclavos: Capítulo I.—*Período de las Licencias;* Capítulo II.—*Los Asientos Portugueses;* Capítulo III.—*Hegemonía Holandesa;* Capítulo IV.—*Tratados Internacionales;* Capítulo V.—*El Comercio Libre.*

Orígenes Tribales: Capítulo VI.—*Primeras Procedencias;* Capítulo VII.—*Verdaderos Negros;* Capítulo VIII.—*Bantús y Otros.*

Premisas Biológicas: Capítulo IX.—*Características Somáticas;* Capítulo X.—*Otras Características.*

Proposiciones Demográficas: Capítulo XI.—*Supuestos y Números;* Capítulo XII.—*Datos Censales;* Capítulo XIII.—*Padrones de Reproducción;* Capítulo XIV.—*La Línea de Color.*

Referencias; Bibliografía; Indices y *Cartogramas.*

M. Gamio.

India Otomí.—México